



أبو عبدو البغل

<https://facebook.com/groups/abuab/>

Scanned by
Jamal Hatmal



الإلحاد

قضية ضد الله

جورج هـ سميت

ترجمة: علي الشهابي

مقدمة

هل الإله موجود ؟ لاشك أن الناس سألوا هذا السؤال بشكل أو بآخر منذ تواصلوا بالكلام . فهم فكروا وتناقشوا فيه وتجادلوا وتقاتلوا عليه . يبدو هذا السؤال بسيطاً بحيث يستدعي إجابة ماثلة ، لكن البساطة خادعة . فآلاف المجلدات كتبت في موضوع الإله ، والغالبية العظمى أجابت على هذا السؤال بنعم مدوية . وها أنتم ستقرؤون وجهة نظر الأقلية ، فهذا الكتاب عرض للإلحاد ودفاع عنه . إنه ليس عرضاً للمذاهب الدينية أو تفحصاً عاطفياً لها . إنه نقد فلسفي وسيكولوجي مباشر للاعتقاد بإله ، وخصوصاً كما هو في المسيحية . فالعنوان الفرعي للكتاب (The Case Against God) له معنى مزدوج . فهو أولاً يشير إلى الحالة الفلسفية المناقضة لمعنى الإله ، وثانياً إلى الحالة السيكولوجية المضادة للاعتقاد به . فأنا كفيلسوف ، تدهلني دوماً المعتقدات الدينية التي يعتقدونها المثقفون ، ويروعي أشد ما يروعي ، الخراب النفسي الذي تسببه التعاليم الدينية ، هذا الخراب الذي غالباً ما يتطلب سنيماً ليتعدل .

مازال الإلحاد غير مقبول حتى في المناخ الليبرالي لهذه الأيام . فكونك ملحداً قد يكون ببساطة أمراً غير مقبول ، وإن كنت كذلك فاحتفظ به لنفسك لأن إعلان ذلك أو مهاجمة المذاهب الدينية غير مستساغ في أغلب الأحيان . ولهذا فإن بعض الانتقادات الممتازة للاعتقاد الديني كتبها فلاسفة يرفضون الاعتراف بأن ماكتبوه إنما ينافح في الحقيقة عن الإلحاد . وأسباب هذا الرفض يعرفونها هم أنفسهم . ومع شديد الأسف أيضاً نرى فيلسوفاً ، بعدما يقوض فكرة الإله فلسفياً ، يؤكد لمستمعيه بكل تواضع أنه لم يعرض إلا رأيه الخاص وأنه لا يجزؤ على مطالبتهم بالتخلي عن اعتقادهم بإله . وأخيراً نرى فيلسوفاً ، أو محلاً نفسياً ، يعترف علناً بلا معقولية الاعتقاد الديني وبنفس الوقت ينصح به كوصفة تريخ البشر وتساعدتهم عاطفياً . وهذا يدعم أسطورة أن الإنسان العادي عاجز عاطفياً عن مواجهة الحقائق .

إنني راسخ اليقين من أن الإنسان لا يربح شيئاً ، عاطفياً أو غيره ، جراء تمسكه بالزيف ، بصرف النظر عن مدى قدسية هذا الزيف ومدى إراحته له . فكل من يدعي الاهتمام بمصلحة الجنس البشري وبنفس الوقت يطالب الإنسان بوجوب تعليق عقله أو التخلي عنه إنما يناقض نفسه . إذ لا معرفة بما هو خير للإنسان بمعزل عن معرفة الحقيقة ومعرفة طبيعة الإنسان . ولا مجال لاكتساب هذه المعرفة بغير العقل . فالدفاع عن اللاعقل دفاع عن تدمير الحياة الإنسانية .

ليس هدفي دفع الناس إلى الإلحاد لأن الجهود المبذولة بهذا الاتجاه عادة ما تكون عقيمة . بل أهدافي إلى تبيان أن الإيمان بإله أمر غير عقلاني إلى حد السخف . وأن هذه اللاعقلانية كما تتجلى في بعض الأديان ، كما في المسيحية ، ضارة إلى أبعد الحدود . بكلمات أخرى ، حاولت إزالة القشرة الفكرية وقشرة الاحترام الأخلاقي التي تغلف فكرة الإله . إن أراد أحد الاستمرار بالإيمان بإله فهذا حقه ، لكنه لن يستطيع بعد اليوم أن ينسب هذا الاعتقاد إلى العقل والضرورة الأخلاقية .

مع أن هذا الكتاب يتوجه إلى العلمانيين بشكل رئيسي لكنه يشترط درجة معينة من الاختصاص بسبب تعقد الكثير من المذاهب الدينية . فأني كاتب لا يمكنه تبسيط مسألة ما أكثر مما هي بسيطة . فكل ما

يستطيعه، وهذا ما حاولت ، أن يعرض القضايا المتعلقة بها بإحكام ووضوح قدر الإمكان ، وأن يناقشها بمنطق أساسياتها بحيث يبقى منصفاً للجوانب المختلفة التي يبحثها . ويستحيل أيضاً ، في كتاب واحد ، معانية كل مناقشة مؤيدة للفكر الديني جرت في يوم من الأيام أو الإجابة على كل اعتراض تم على الإلحاد . ولهذا اضطررت لقصر هذه المناقشة على الأمور التي اعتبرتها أكثر أهمية .

يقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام رئيسية. أناقش في القسم الأول طبيعة التدين والإلحاد وأستعرض المشاكل الفاتكة والتناقضات التي يستجرها مفهوم الإله . وأناقش في القسم الثاني طبيعة العقل لأبين عدم توافقه مع الدين والوحي. وفي القسم الثالث أعين أهم المحاولات التي استنجدت بالعقل لإظهار وجود كائن فوق طبيعي لأبين كيف أن كل البراهين المزعومة تخفق كلياً في إقامة الدليل عليه. وفي القسم الرابع أناقش النتائج الضارة للدين - والمسيحي بشكل خاص - على الأخلاق وعلى بلوغ السعادة وعلى العيش على الأرض على ما يرام. إن مقاربتى لموضوع الإلحاد انتقادية، بمعنى أنني أستقي من عدة مصادر لأدافع عن المواقف المختلفة. ولا يجوز بأي حال من الأحوال الافتراض بأن استقائي من مصدر معين يعني موافقتي له على موقفه الإلحادي. وكذلك فإن اللجوء إلى أحد الكتاب لتدعيم موقفي إنما يعني اتفاقي معه بالحدود التي ألبأ بها إليه فقط، لذا لا يجوز الافتراض باتفاقي معه إلى أبعد من ذلك .

من الضروري أيضاً أن أذكر أنني استخدم كلمة الإله والله بمعنيين مختلفين . فالأولى استخدمها بحالة دنيا للإشارة إلى الفكرة المحركة لكلمة إله ، أي إلى الفكرة العامة لعبارة فوق طبيعي. معزل عن أية خصائص محددة. أما الثانية فأستخدمها للإشارة إلى إله المسيحية تحديداً ، ومعها كل مواصفاته مثل كلي القدرة والعلم... إلخ . هذه الطريقة تزودني بوسيلة بسيطة للدلالة في أي سياق ، سواء كنت أشير إلى الفكرة العامة للإله أو إلى فكرة الإله المسيحي تحديداً .

وأخيراً أود أن أشكر الكثيرين ممن ساعدوني في إعداد هذا الكتاب ، وهم مع شديد الأسف أكثر من أن أعدهم فرداً فرداً . على كل حال ، أتمنى أن أعبر عن تقديري لاثنتين كانا فاعلين على نحو خاص في كتابة هذا الكتاب ، إنهما روين تشايلدرز الذي لولاه لما انكتب السطر الأول وناشرتي سيلفيا كروس التي لولاهما لما انكتب السطر الأخير .

جورج هـ سميث

لوس أنجلوس

نيسان ١٩٧٣

القسم الأول الإلحاد والله

أعهد إليك بهذا العمل الذي أعبر فيه عن رأيي بالدين . ستصفني إن تذكرت أنني كنت دائماً الوقوف
بحزم مع حق كل إنسان بالتمسك برأيه، مهما كان مختلفاً عن رأيي . وكل من ينكر على الآخر هذا الحق
إنما يصير عبداً لرأيه الحالي، لأنه يمنع نفسه من حق تغييره .
أمضى سلاح ضد الخطأ هو العقل . لم ، وبقينا أنني لن ، أستخدم غيره .

توماس باين
عصر العقل

صورة الإلحاد

١- أساطير الإلحاد

يقول الغيبي لنفسه "الله غير موجود". إنهم فاسقون، أعمالهم كريهة، لا أحد خير. (أناشيد الإنجيل ١٤-١). هذا المقطع الذي غالباً ما يتم الاستشهاد به يعبر عن جوهر نظرة المتدين إلى الإلحاد. وعلى الأرجح أن الإلحاد هو الموقف الأقل شعبية - وتفهماً - من الزاوية الفلسفية في أمريكا اليوم. وغالباً ما يتم تناوله بخوف وعدم ثقة، كما لو أن المرء يوشك أن يعاين مذهباً يدافع عن الشرور، بدءاً من التشاؤمية والشيوعية وصولاً إلى العدمية الصفيقة.

يعتبر الإلحاد تهديداً للفرد والمجتمع. يقول أحد الفلاسفة: "إنه علم خالٍ من الحكمة والخوف من الله، وإليه مباشرة يجب أن يعزى العالم أسوأ شرور الحروب الحديثة" (١). وفي نقد حديث للإلحاد يزعم فينسنت مايسلي أن "كل أشكال الإلحاد، حتى المنطلق من حسن نية، إنما يقسي قلب الملحد ويقلصه ويستعبده في نفسه وضد نفسه. وعندما يصل الإلحاد أخيراً إلى حدود البلاء فإنه يتفشى ليستعبد المجتمع ويقتله" (٢).

وبعروض مشابهة للإلحاد، وكقوة شريرة مدمرة، فقد أوصى المتدينون على مر التاريخ بعقوبات مختلفة للملحدين. فقد اعتبر أفلاطون في جمهوريته الفاضلة عدم التقوى جريمة عقوبتها خمس سنوات سجن وفي حال تكرارها الإعدام (٣). أما يسوع الذي يقدم نموذجاً للحب والتعاطف، فيهدد غير المؤمنين بالرمي "في نار جهنم" حيث "سيبكي الرجال وتصطك أسنانهم" تماماً كما يجمع القصب ويحرق في النار (متى الأصحاح ١٣). أما توما الأكويني، رجل الدين البارز في القرون الوسطى، فتعاليمه تقول بأن "خطيئة عدم الإيمان أكبر من أي خطيئة أخرى في مجال فساد الأخلاق" (٤). وأوصى "بإبادة هراطقة العالم بقتلهم بعد إدانتهم للمرة الثالثة" (٥).

مع أن الملحدين يتمتعون نسبياً بقسط أكبر من الحرية في الولايات المتحدة اليوم، لكن النضال من أجل حقوقهم القانونية كان وما يزال معركة مستمرة وشاقة. ومثال ذلك أنه حتى بداية القرن الحالي فإن العديد من الولايات لم تكن تسمح للملحد بالشهادة في المحكمة. مما يعني أن الملحد غير قادر على تصنيف الاتهامات المدنية والجزائية بفاعلية. وهذا المنع يضر أن الملحد باعتباره لا يؤمن بالعقاب والثواب بعد الموت فإنه لا يشعر بنفسه مضطراً أخلاقياً لقول الحقيقة أمام المحكمة. وفي عام ١٨٧١ نشرت المحكمة العليا في تينيسي هذا البيان الواضح:

"إن الإنسان الذي يشق عليه أن يقسم أنه يؤمن بالله إنما يدل على شخصية أخلاقية طائشة وعلى الافتقار الكلي للمسؤولية الأخلاقية. وبهذا فإنه يعوزه الكثير للاستماع إليه في محكمة للعدالة في بلد اسمه مسيحي" (٦).

وبهذه الحال نرى الصورة المكرورة للملحد، علم الإحساس وسافر الأخلاق، علماً بأن هذه الصورة ما انفكت سائدة في أيماننا هذه. فالإلحاد يُتهم بكونه السلبية التامة ليس إلا: يدمر لكنه لا يعاود البناء. فالملحد ضد الأخلاق نفسها، والصراع بين الإيمان بإله وعدمه يتم تصويره صراعاً بين الخير والشر. أملاً وأن الأمر كذلك، فإنهم يزعمون أن الإلحاد نذير شؤم للكون. يعبر إيه أي تايلر عن مخاوف المتدينين بقوله:

" حتى ونحن في أكمل وأنقى حالات صفائنا الفكري ، فليس بإمكاننا أن نتهرب من مواجهة السؤال المتعلق بإمكانية إزالة الله من العالم الطبيعي أو الأخلاقي دون تحويله إلى كابوس متنافر " (٧).

هذه الصورة لعالم بلا إله واحدة من صور كثيرة . فقد بات الإلحاد مغلفاً بأساطير كثيرة ، وبكثير من سوء الفهم ، حتى أن الكثير من نقاده باتت أبرز سماتهم عدم معرفتهم بما ينقدون . إذ أن بعض النقاد المتدينين يفضلون مهاجمة الأفكار غير الشعبية ذات الصلة بالإلحاد على مواجهة التحدي الذي يفرضه الإلحاد وجهاً لوجه . وفعلاً ، من الشائع إلى حد ما ، أن تجد كتباً كاملة نيتها المعلنة إزالة الإلحاد لكنها لا تتطرق البتة إلى مناقشة القضايا الأساسية المتعلقة بسؤال لماذا على المرء أن يؤمن أصلاً بإله . تقتنع هذه الكتب بربط الإلحاد بشخصيات محددة كنييتشه وماركس وكامو وسارتر ، وبانتقاد مؤلفيها المتدينين لوجهات نظر هذه الشخصيات يتحولون أنفسهم أنهم دمرُوا الإلحاد . وفي معظم هذه الحالات فالناقد لم يناقش حتى مسألة الإلحاد . إن محاولة عرض وجهة نظر الإلحاد صعبة ومحبطة . فالملحد يجب أن يخترق حاجز الخوف والشك الذي يواجهه . فعليه أن يقنع مستمعيه أن الإلحاد ليس انحطاطاً ، بل خطوة إلى الأمام . وهذا يتطلب من الملحد اتخاذ موقف دفاعي كي يشرح لماذا لا يؤدي الإلحاد إلى الكارثة . فمن المتوقع أن يجيب الملحد على سبل من الأسئلة على شاكلة : ماذا يتبقى من الأخلاق من غير إله ؟ وبدونه ما غرض حياة الإنسان ؟ وما لم تؤمن بإله كيف نتيقن من الأشياء ؟ وإن كان غير موجود فلماذا سنلتفت وقت الضيق ؟ وما لم تكن هناك آخرة ، فمن سيحزي الفاضل ويعاقب الظالم ؟ وبدون إله كيف يمكننا مواجهة هجوم الشيوعية الملحدة ؟ وإن كان غير موجود فما هي قيمة الفرد وكرامته ؟ وبدونه كيف يمكن تحقيق السعادة ؟

هذه الأسئلة ومثيلاتها تعكس الرابطة الوثيقة بين الدين والقيم في عقول الناس . وبالنتيجة يصبح السؤال عن وجود إله أكثر من كونه مشكلة فلسفية . والإلحاد ، بتفسيره هجوماً على هذه القيم ، يتخذ مغزى يتجاوز كثيراً نطاق حدوده الفعلية . وغالباً ما يكون الدفاع مغلفاً للدين مفعماً بالانفعالات العاطفية بحيث يشعر الملحد بنفسه مداناً أخلاقياً . ويتم توصيفه مشوشاً وغير سعيد ومهدداً بالعديد من العقوبات المستقبلية . في هذه الأثناء يزداد الملحد إحباطاً عندما يجد مناقشاته الإلحادية عقيمة ، وعندما يجد عقل المؤمن العادي - المقتنع بالإيمان لأسباب عاطفية لا عقلية - مغلفاً أمام مناقشته المناقضة لوجود كائن غير طبيعي ، بصرف النظر عن مدى دقتها وتفصيلها . والخطر كبير إن كان لابد من الاختيار بين راحة الدين وحقيقة الإلحاد فالكثيرون سيضعون بالثانية دونما تردد . فهم يعتبرون ما يرتبط بوجود الله أهم من كونه موجوداً أم لا .

ما أثر ذلك على الملحد ؟ هل يجب أن يطرح الإلحاد كمنط حياة بديل عن الدين باعتباره مكتملاً بمنظومة قيمه ؟ هل الإلحاد بديل للدين ؟ أجب على الملحد أن يدافع عن نفسه ضد كل اتهام بالأخلاق والتشاؤم ؟ هل للإلحاد قيم إيجابية ؟ هذه الأسئلة معقدة كما تبدو . فموقع الإلحاد واضح ومباشر ومحدد بسهولة ، ومن السهل جداً تحديد ما يمكن أن يحققه الإلحاد وما لا يمكن . وكما نفهم صورة الإلحاد ، علينا إزالة جدار الأساطير المحيطة به ، آملين بذلك أيضاً انهيار المخاوف منه والآراء المسبقة عنه . وحتى يتحقق هذا ، علينا تحديد ما هو الإلحاد وما ليس هو .

٢- معنى الإلحاد

التدين هو الإيمان بإله أو آلهة . وكلمة التدين تستخدم أحياناً للدلالة على الاعتقاد بشكل محدد من أشكال الآلهة -إله التوحيد- لكنها مستخدمة في هذا الكتاب لتدل على أي إله أو آلهة .

فالمعنى الحرفي للإلحاد هو " بلا دين " أو بلا إيمان بإله أو آلهة . لذا فالإلحاد يعني إذن غياب الاعتقاد الديني . ومن لا يؤمن بوجود إله أو كائن فوق طبيعي يكون حقاً ملحداً .

يعرّف الإلحاد أحياناً بكونه " الاعتقاد بعدم وجود إله " ^(٨) . أو بأن الإله غير ممكن الوجود . في الوقت الذي تشكل فيه هذه المقولات أجزاءً من الإلحاد فإنها لا تستغرقه ككل . فهي مضللة نوعاً ما فيما يخص الطبيعة الأساسية للإلحاد . فالإلحاد أصلاً ليس اعتقاداً ، بل غياب الاعتقاد . فالملحد ، بشكل رئيسي ، ليس الذي يؤمن بأن الله غير موجود ، بل الذي لا يؤمن بوجوده . كما هو معرّف هنا ، فنطاق الإلحاد أوسع من المعاني المرتبطة به . استخداماته الأكثر شيوعاً اثنتان ، يصفهما بول إدواردز كما يلي :

" الأول هو الشعور المألوف الذي يكون فيه الشخص ملحداً إن كان يؤكد عدم وجود الله ، مما يعني أن وجود الله فرضية خاطئة . وثانياً هناك معنى أوسع يكون فيه الشخص ملحداً إن كان يرفض الاعتقاد بإله ، بصرف النظر عما إذا كان رفضه مستنداً إلى رؤية أن الإيمان بالله خاطئ أم لا " ^(٩) .

كل واحد من هذين الشكليين شكل هام من أشكال الإلحاد ، لكنه لا ينصف الإلحاد بمعناه الأوسع . فكلمة الإلحاد كلمة نفيّية تعني لادين ، تشير إلى نقيض الدين . فإذا استخدمنا عبارة الإيمان بإله كمترادف للتدين نرى أن نفيها لا إيمان بإله أو بكلمة أخرى الإلحاد . وهذه ببساطة طريقة أخرى للقول بلا تدين أو غياب الاعتقاد بإله .

فالتدين والإلحاد كلمتان وصفيتان ، تحددان وجود أو غياب الاعتقاد بإله . إن وصّف المرء متديناً إنما يدل على أنه يؤمن بإله ، لكنه لا يدل سبب إيمانه . وإن وصّف ملحد يدل على أنه لا يؤمن بإله لا على سبب عدم إيمانه .

قد تجعل المرء لا يؤمن بإله أسباب عديدة : ربما لم يواجه مفهوم الإله من قبل ، أو ربما يعتبر فكرة الكائن فوق الطبيعي غير معقولة ، أو ربما يظن أنه لا وجود لدليل يدعم الإيمان بإله . ولكن بغض النظر عن السبب ، فالذي لا يؤمن بوجود إله هو ملحد ، أي بدون اعتقاد ديني .

بهذا المعنى نرى التدين والإلحاد يستغرقان كل البدائل الممكنة لوجود إله . فالمرء إما مؤمن بإله أو ملحد ، ولا بديل . إما أن يقبل المرء فرضية وجود الإله كحقيقة أو لا ، ولا مجال لخيار ثالث أو بين بين . هذا سرعان ما يطرح مسألة اللاأدرية التي تطرح نفسها تقليدياً كبديل ثالث للتدين والإلحاد .

اللاأدرية كلمة نحتها توماس هكسلي عام ١٨٦٩ . وهو يقول : " عندما نضجت فكراً وبدأت أسأل نفسي إن كنت متديناً أم ملحداً ... وجدت أنني كلما عرفت أكثر وفكرت أكثر كلما أصبحت أقل قدرة على الجواب " . وبحسب هكسلي ، إن خصوم كل من هذين المعتقدين ، وبرغم اختلافاتهم الواضحة ، لهم فرضية مشتركة يخالفهم فيها :

كانوا متأكدين تماماً أن معرفتهم أكيدة . لقد حلوا ، بكثير أو قليل ، مشكلة الوجود بنجاح . فيما كنت متأكداً من أنني لم أحلها ، وقناعتي كبيرة جداً من أنها غير قابلة للحل ^(١٠) .

عندما انضم هكسلي إلى الجمعية الميتافيزيقية وجد أن كل المعتقدات المختلفة الممثلة في الجمعية لها أسماء .

"معظم زملائي في الجمعية كانت تضاف لهم باء النسبة " . هكسلي الذي كان لعدم يقينه بلا اسم ، بلا ورقة تدل على اسم مذهبه ، كان ثعلباً بلا ذيل ، فركب لنفسه ذيلًا بتسمية نفسه لأدري .

يبدو أنه قصد الفكاهة أصلاً . اختار الفرقة الدينية الأولى المعروفة بـ (الأدريين) كمثال أولي

للذين يدعون ، بغير وجه حق ، معرفة الكائن فوق الطبيعي ، ويميز نفسه عنهم بكونه

(غير أدري) عندما اشترط بأن ما فوق الطبيعي ، حتى لو وجد ، فهو خارج حدود المعرفة

الإنسانية . فنحن لا نستطيع أن نقول إن كان موجوداً أم لا ، لذا يجب أن نعلق الحكم .

ومنذ هكسلي صار للاأدرية تطبيقات مختلفة استناداً إلى أصل نحتها من حرف النفي (لا) والجذر الإغريقي

(أعرف) . فاللاأدرية ، عموماً ، تدل على استحالة المعرفة في مجال معين . واللاأدري هو الشخص الذي

يعتقد بأن شيئاً معيناً لا يمكن للعقل الإنساني معرفته أصلاً . وتطبيقه على مجال الاعتقاد الديني، يكون

اللاأدري هو الذي يؤكد بأن أحد مظاهر فوق الطبيعي مغلق أمام المعرفة الإنسانية إلى الأبد .

وإذا أعطينا اللاأدرية حقها ، فإننا لا نجد بدايلاً للتدين والإلحاد ، لأنها معنية بشكل مختلف من أشكال

الاعتقاد الديني . فالتدين والإلحاد يدلان على وجود أو غياب الإيمان بإله ، أما اللاأدرية فتشير إلى استحالة

المعرفة المتعلقة بالإله أو الكائن فوق الطبيعي .

فكلمة اللاأدري بحذ ذاتها لا تشير إلى كون المرء مؤمناً بإله أم غير مؤمن . فاللاأدرية قد تكون مؤمنة أو ملحدة .

فاللاأدري المتدين يؤمن بوجود إله، لكنه يؤكد بأن طبيعة الإله عصية على المعرفة . ومثال هذه اللاأدرية

الفيلسوف اليهودي في القرون الوسطى مامونيدز الذي كان يؤمن بإله لكنه يرفض تقديم مواصفات إيجابية له

لأن هذه المواصفات ستدخل الجمع إلى الطبيعة المقدسة مما يؤدي إلى الشرك ^(١١) . وبالنسبة للمتدين اللاأدري

يمكننا أن نقول أن الله موجود ، ولكن بسبب طبيعته غير القابلة للمعرفة فإننا لا نستطيع الكلام عن ماهيته .

واللاأدري الملحد حاله كحال شقيقه المتدين، يؤكد أن العقل الإنساني لا يمكنه أصلاً معرفة ما فوق

الطبيعي، لكنه يعلق محاكمته خطوة إلى الوراء ، فما لا يمكن معرفته ليس فقط طبيعة الكائن العلوي بل أيضاً

وجوده . وطالما أنه لا يمكننا معرفة غير القابل للمعرفة ، لذا نراه يستنتج أنه لا يمكننا معرفة وجود الله . ولأن

هذا الشكل من اللاأدرية لا يصب الماء في طاحونة الاعتقاد الديني يتم اختزاله إلى شكل من أشكال الإلحاد.

انبرت للدفاع عن هذا الموقف أطروحات مختلفة ، لكنها صدرت عموما عن تجريبية صارمة ، أي عن المذهب القائل بضرورة امتلاك الإنسان للمعرفة عن طريق التجربة الحسية . وطالما أن موقع الكائن فوق الطبيعي خارج إطار الدلالة الحسية ، إذن لا يمكننا تأكيد وجود الله أو نفيه . فالتأكيد أو النفي ، بحسب اللاأدري ، انتهاك لحدود الفهم الإنساني . إذ في الوقت الذي يؤكد فيه هذا اللاأدري الإمكانية النظرية لوجود كائن فوق طبيعي نراه يعتقد بضرورة إبقاء القضية غير محسومة وغير مؤكدة . وهكذا بالنسبة للـأدري الملحد، فالجواب الأنسب لسؤال " هل الله موجود؟ " لا أعرف والأدق لا يمكنني أن أعرف .

من غير الواضح تماما إن كان هذا التوصيف يمثل الموقف الفعلي لتوماس هكسلي . فأحيانا كما رأيناه ، يشير إلى أن وجود ما فوق الطبيعي ، ولو ممكنا ، غير قابل للمعرفة . وفي مكان آخر يقول : " لا أبالي كثيرا بأن أتكلم عما هو غير قابل للمعرفة " ^(١٢) . وعندما يحدد أساسيات اللاأدرية فإنه لا يشير إلى أي شيء غير قابل للمعرفة أو الحل .

" يخطئ المرء بقوله أنه متأكد من الحقيقة الموضوعية لأي موضوع ما لم يقدم الدليل المنطقي الذي يبررها . هذا ما تؤكد اللاأدرية ، وبرأيي ، هذا كل ما هو ضروري لها . . . إن تطبيق هذا المبدأ ينتج عنه إنكار وتعليق الحكم على عدد من الموضوعات التي يؤكد " معرفونا " الإكسيريون المعاصرون تمام معرفتها " ^(١٣) .

يقترح هذا المقطع ، برأي هكسلي ، عدم وجود الدليل الكافي الذي يبرر الاعتقاد بإله ، ولهذا يجب عدم البت بهذه المسألة . وعندما يناقش إن كان وجود الإله غير قابل للمعرفة أصلا أم أنه فقط غير معروف هذه الأيام نراه يكتب :

" ما أنا متأكد منه فقط أن هناك عدة أمور لا أعرف عنها شيئا ، وهذه الأمور كما أراها الآن خارج نطاق مداركي . ولكني لا أعلم إن كان غيري يعرف شيئا عن أي منها ، علما بأنني أرجح إمكانية ذلك " ^(١٤) .

يرغب هكسلي عن الاقتناع بعدم المعرفة المطلقة لما هو فوق الطبيعي ، وبدلا من ذلك يرغب بتأكيد أن معرفة ما فوق الطبيعي ، كما يراه الآن ، خارج نطاق مدارك الإنسان . وليس من قبيل المبالغة في هذه النقطة يمكننا القول أن معرفة ما فوق الطبيعي برأي هكسلي محد ذاتها غير قابلة للمعرفة .

وجراء غموض الموقف اللاأدري التقليدي فقد تم استخدام مصطلح اللاأدري بأشكال عديدة ، فهو يستخدم عموما للدلالة على من يرفض أن ينفي أو يؤكد وجود إله ، ولأن الإلحاد غالبا ما يرتبط بالإنكار الواضح للإيمان بإله ، تبرز اللاأدرية كطريق ثالث . وإليك تفسيراً نموذجياً لها في الموسوعة الكاثوليكية :

" اللاأدري ليس ملحدا ، فالملحد ينكر وجود الله ، أما اللاأدري فيعترف بجهله به . بالنسبة للثاني قد يكون الله موجودا ، لكن العقل أعجز من أن يؤكد وجوده أو ينفيه " ^(١٥) .

يرجى ملاحظة أن اللاأدرية تبرز طريقاً ثالثاً فقط في حال تضيق تعريف الإلحاد إلى إنكار الإيمان بإله . لقد سبق ورأينا الإلحاد ، بمعناه الأوسع ، يشير أساساً إلى غياب الاعتقاد بإله . ولا داعي لاستبعاد ذلك بإنكار الإله . فأي إنسان لا يؤمن بإله ، لأي سبب كان هو بدون اعتقاد ديني ، لذا يعتبر ملحداً .

في الوقت الذي يرفض فيه اللاأدري ، من نمط هكسلي ، الإجابة على سؤال عما إذا كان الإيمان صحيحاً أم خاطئاً - بهذا يعلق حكمه - نراه لا يؤمن بوجود إله . فلو آمن لكان مؤمناً ، وطالما أن هذا اللاأدري لا يقبل وجود الله كحقيقة ، فهو بلا اعتقاد ديني ، إنه ملحد . ولهذا تبرز لا أدريه هكسلي شكلاً من أشكال الإلحاد . وكما أشرنا سابقاً ، فاللاأدرية ليست موقعاً مستقلاً أو أرضاً محايدة بين الإيمان والإلحاد لأنها تتصف وفق معايير مختلفة . فالإيمان والإلحاد يفصلان بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون ، أما اللاأدرية فتفصل بين الذين يعتقدون بعدم إمكانية العقل على النفاذ إلى مملكة ما فوق الطبيعي وبين الذين يدافعون عن إمكانية تأكيد الاعتقاد الديني أو نفيه .

اللاأدري المتدين لا يعارضه فقط الملحدون ، بل أيضاً المتدينون الذين يعتقدون بإمكانية العقل البشري - على الأقل إلى حد ما - على معرفة طبيعة الإله . ومثله أيضاً اللاأدري الملحد ، إذ يعارضه الملحدون الذين يرفضون الاعتراف بالإمكانية النظرية لوجود كائن فوق طبيعي ، أو أولئك الذين يجادلون بأن العقل يظهر أن الإيمان بإله خاطئ وهراء .

مواقف اللاأدرية انتقدها بشدة المؤمنون وغير المؤمنين . وسنعابن هذه الانتقادات لاحقاً لأن هدفنا توضيح علاقة اللاأدرية بالإيمان والإلحاد لتجنب سوء الفهم مستقبلاً . فاللاأدرية عموماً ملجأً للراغبين بالهروب من وصمة الإلحاد ، وغموضها أعطاها شكلاً فكرياً محترماً للانشقاق عن الدين .

وهي غالباً ما يُساء تطبيقها، فهي موقف فلسفي مشروع (ولو أنه خاطئ برأيي) لكنها ليست بديلاً ثالثاً للإيمان أو الإلحاد أو بين بين، بل هي شكل من هذا أو ذاك. فمن يسمي نفسه لاأدرياً عليه أن يحدد إن كان يؤمن بإله أم لا، وهذا يرتبط بالإيمان أو الإلحاد. إنه يرتبط. فاللاأدرية ليست كلمة للتهرب كما يظنها الكثيرون .

٤ - أشكال الإلحاد

استخدمنا مصطلح الإلحاد بهذا الشكل الواسع ليشمل كل حالات عدم الإيمان بإله . وسنحلل الآن باختصار المظاهر المختلفة للإلحاد .

ينقسم الإلحاد إلى قسمين كبيرين ، ضمني وصريح . الأول غياب الاعتقاد الديني دونما رفض واع له ، والثاني غياب الاعتقاد الديني بسبب الرفض الواعي له . الملحد الأول هو الذي لا يؤمن لكنه لا يرفض الدين بوضوح أو ينكر حقيقته . فالإلحاد الضمني لا يستلزم معرفة فكرة الإله .

ومثال ذلك أن من لا يعرف الاعتقاد الديني لا يؤمن بإله ولا ينكر وجوده لأن الشرط المسبق للإنكار وجود شيء ننكره . ولا يمكن لأحد أن ينكر حقيقة الدين دون أن يعرف أولاً ما هو الدين . فالمرء لا يولد وتولد معه المعرفة بالدين ، بل يعرفونه عليها أو يفكر هو بها ، وهو أعجز من أن يؤكد حقيقة الدين أو أن ينفيها أو أن يعلق حكمه عليها . شخص كهذا يطرح مشكلة على التصنيفات التقليدية . إنه لا يؤمن بإله ،

فهو ليس مؤمناً . وهو لا يرفض وجود الإله ، فهو إذن ، وبحسب هذا المعنى الذي غالباً ما يتم ربطه بالإلحاد ، ليس ملحداً . كما أنه لا يقول بأن معرفة الكائن فوق الطبيعي غير معروفة أو عصبية على المعرفة ، لذا فهو ليس لأدرياً . إن فشل هذه التسميات التقليدية في استيعاب هذه الإمكانية يدل على نقص شموليتها .

وكما حددنا في هذا الفصل ، فالشخص غير المطلع على الدين ملحد لأنه لا يؤمن بإله . وهذه الفئة تشمل أيضاً الطفل القادر على استيعاب هذه المفاهيم لكنه مازال غير واع بها . كون هذا الطفل لا يؤمن بإله ، فهذا يجعله ملحداً . طالما أن هذه الحالات من عدم الإيمان ليست نتاج رفض واع فمن الأفضل تسميتها إلحاداً ضمناً .

هنا سترتفع الأصوات احتجاجاً على كلمة الإلحاد لأنها شملت أولاد المدارس . ولا شك في أن المتدينين سيتهموننا بأننا ، بتعريفنا الاعتباري للإلحاد ، حققنا نصراً رخيصاً له . ونرد على هذا بضرورة ملاحظة أن هذا التعريف للإلحاد " غياب الإيمان بإله أو آلهة " ليس اعتبارياً ، ولو أنه أوسع مما هو مقبول عادةً . إلا أن له مبرراته استناداً إلى كلمة إيمان وكلمة غياب باعتبارها عكس حضور . ولهذا التعريف أيضاً ، كما قلنا سابقاً ، فضيلة كونه الأطروحة النقيض للإيمان ، وبهذا يستغرق الإيمان وغياب الإيمان كل إمكانات الإيمان واللاإيمان . وعندما نعين هذه المشكلة عن كتب فسئري ، على الأرجح ، أن مصدر الاعتراض على تسمية تلاميذ المدارس ملحدين هو الافتراض بأن الإلحاد تستتبعه درجة معينة من الانحطاط الخلقي . وفعلاً من غير العدل إهانتهم بهذه الطريقة .

إذا كان المتدين ينزعج من المضمون الأخلاقي لتسمية تلميذ المدرسة ملحداً ، فالخلل في هذا المضمون لا في تعريف الإلحاد . ومعرفة أن هذا الطفل ملحد خطوة كبيرة على طريق إزالة الوصمة الأخلاقية التي يوصم بها الإلحاد لأنها تجبر المتدين على إما وإما : إما أن يتخلى عن القوالب التي يرى بها الإلحاد وإما أن يوسعها ليصبح نسخها أوضح من واضح . وإذا ما رفض التخلي عن أساطيره العزيزة على قلبه ليستمر بإدانة غير المؤمنين باعتبارهم لأخلاقين ، فالانسجام مع الذات يتطلب منه إدانة الأطفال أيضاً . وما لم يصدق أن يكون هذا المتدين من أتباع كالفن المتشددين فسيتعرف إلى حقيقة رفضه الأخلاقي الصارم للإلحاد كما هي فعلاً : هراء . والإلحاد الضمني ينطبق أيضاً على العارف بالمعتقدات الدينية دون أن يصدقها ، لكنه لا يعلن رفضه الإيمان بإله . رفض هذا الشخص لهذا الإعلان قد يعني أنه لم يحزم أمره أو أنه لامبال ، لكن الحقيقة أنه لا يؤمن بإله ، ولهذا يبقى ملحداً ضمناً .

المتدينون الذين يتصورون الإلحاد اعتقاداً إيجابياً ، وليس غياب الاعتقاد بإله ، يروق لهم تجاهل الإلحاد الضمني . في الوقت الذي قد يبدو فيه هذا التفريق ذكياً ، إلا أنه له نتائج هامة .

إذا قدم المرء اعتقاداً إيجابياً ((تأكيداً يزعم أنه صحيح)) فعليه تقديم ما يؤكد زعمه ، عليه أن يبرهن على صحة تأكيديه . وما لم يكن البرهان برهاناً فعلاً ، وما لم تكن هناك أسس كافية لقبوله ، فليس هناك ما يدعو لقبوله ، يجب ألا نصدق . والمتدين الذي يقول بوجود إله عليه أن يبرهن على حقيقة قوله ، وإن أخفق تخفق معه حقيقة إلهه .

يحاول بعض المتدينين التهرب من مسؤولية تقديم الدليل بتحويلها إلى الملحد . يزعمون أن الإلحاد ، المنافس للإيمان ، عاجز عن إظهار عدم وجود الله . وهكذا يدعون أن الملحد ليس أفضل حالا من المتدين . هذا القول يفضله اللاأدري لأنه يزعم أنه يرفض الإيمان والإلحاد لأن كليهما عاجز عن إقامة الدليل . عندما نعرف الإلحاد بأنه غياب الإيمان تسقط المناورة السابقة تماما . فالبرهان يمكن تقديمه فقط في حال الاعتقاد الإيجابي . والمؤمن عندما يطالب الملحد بإقامة الدليل لابد أنه يتصور الإلحاد اعتقادا إيجابيا . وهذا التصور بلا أساس . وعندما نرى الملحد لا يؤمن بإله يتوضح أنه ليس مضطرا للبرهنة على أي شيء . فللملحد كملحد لا يعتقد بوجود شيء يريد أن يبينه .

يقول لنا مصطلح الملحد لاما لا يعتبره غير صحيح بل ما لا يعتبره صحيحا . وإذا أحب الآخرون منه أن يقبل بوجود إله ، فالنقاش لتبيان وجوده مسؤوليتهم . أما الملحد فليس مطلوبا منه أن يكون مثلهم ، أن يناقش ليثبت وجود الإلحاد .

يصعب الفصل بين هذا الشكل من الإلحاد والمعتقدات التي قد يحملها الملحد . فكل الملحدين يتبنون بعض المعتقدات الإيجابية ، لكن مفهوم الإلحاد لا يشملها . الإلحاد يشير فقط إلى عنصر اللاإيمان بإله . وطالما أنه لا وجود لمضمون هنا ، إذن لا وجود لمعتقدات إيجابية . فالمطالبة بإقامة الدليل لا يمكن تطبيقها هنا .

من غير الضروري أن يكون الإلحاد الحلقة الأخيرة في سلسلة التفكير . فمصطلح الملحد يخبرنا أن المرء لا يؤمن بإله ، لكنه لا يخبرنا لماذا . وما لم يؤمن المرء بإله ، ومهما يكن السبب ، فهو ملحد .

فالإيمان يجب أن يعرفه المرء ويقبله ، وما لم يعرفه لن يقبله ، وبهذه الحال يبقى ملحدا ضمنا . ولكن إن عرفه ورفضه فسيكون ملحدا صريحا ، وهذا يقودنا إلى الشكل الثاني من الإلحاد .

الملحد الصريح هو الذي يرفض الإيمان بإله . هذا الرفض المدروس للتدين يفترض المعرفة بالمعتقدات الدينية، ويتصف أحيانا بكونه مضادا للتدين .

دوافع الإلحاد الصريح كثيرة ، منها العقلائي ومنها غير العقلائي . قد تكون سيكولوجية ، فشخص قد لا يؤمن لأنه يكره والديه المتدينين ، أو لأن زوجته هجرته إلى الدير المجاور . أو استنادا إلى مستوى أعقد بحيث يشعر المرء بعقم الحياة وعجزها ، وبالتالي بعدم وجود متسع عاطفي للإله في هذا الكون المأساوي .

هذه الدوافع قد تكون هامة سيكولوجيا أما فلسفيا فليس لها أي أهمية . إنها لا تشكل أرضية عقلانية للإلحاد، لذا لن نأخذها هنا بعين الاعتبار .

الشكل الأهم للإلحاد هو الصريح ، ومن طبيعة فلسفية . هذا الإلحاد يؤكد لاعقلانية الإيمان ، لذا ينبغي رفضه . وبما أن هذه النسخة من الإلحاد الصريح تقوم على نقد المعتقدات الدينية ، فمن الأفضل تسميتها بالإلحاد النقدي .

هذا الإلحاد يطرح نفسه بأشكال مختلفة ، وغالبا ما يعبر عن نفسه بالقول : " لا أؤمن بوجود إله أو كائن فوق طبيعي " . هذا الاعتراف باللاإيمان غالبا ما يتم جراء فشل الدين في تقديم أدلة كافية . وبغياب هذه الأدلة تنعدم الأسباب الداعية للإيمان .

كما يتخذ الإلحاد النقدي أشكالاً أشد ، على شاكلة " الله غير موجود " أو " يستحيل وجود الله " . هذه التأكيدات عادة ما تتم بعدما يحكم الملحد على مفهوم معين من مفاهيم الإله ، كإله المسيحية ، بأنه غير معقول ومتناقض . تماماً كما أننا نحولون بالقول أن الدائرة المربعة غير موجودة ولا يمكن أن توجد ، فنحن نحولون بالقول أيضاً أن مفهوم الإله إن كان يؤدي إلى التناقض فهو غير موجود ولا يمكن أن يوجد .

وأخيراً هناك الملحد النقدي الذي يرفض مناقشة وجود أو عدم وجود الإله لاعتقاده بأن مفهوم الإله غير مفهوم . على سبيل المثال ، لا يمكننا أن نناقض عقلياً وجود السلسعون حتى نعرف ما هو السلسعون . ما لم يتوفر لدينا وصف واقع له ، فالنقاش عنه يجب أن يتوقف . وعلى هذا النحو ، ما لم يتوفر وصف واضح للإله ، يجب أن يتوقف النقاش عنه . وبهذا يعني الملحد النقدي أنه ليس لكلمة إله أي معنى بالنسبة لي ، لذا ليس عندي أية فكرة عن قول الإله موجود أو غير موجود .

هذه الأشكال من الإلحاد النقدي تتماثل في مجال هام : إنها سلبية أساساً . فالملحد كملحد ، سواء كان ضمناً أم صريحاً ، لا يقول بوجود أي شيء ، لا يحدد تحديداً إيجابياً . إن نتج غياب الإيمان عن عدم المعرفة ، فعدم الإيمان ضمني ، وإن نتج عن التفكير النقدي فهو صريح ، وفي كلتا الحالتين فجوهر الإلحاد غياب الإيمان . والمواقع المختلفة للإلحاد تختلف بحسب اختلاف أسباب عدم الإيمان .

هذا الكتاب مكتوب من منظور الإلحاد النقدي . ومقولاته الأساسية أن الإيمان بإله ليس له ما يدعمه قط ، لا بل هناك العديد من الأسباب لعدم الإيمان به . إذا ما دمرنا الدين فكرياً فستتهار أرضية الإيمان بإله ، والإنسان ليس مرغماً عقلياً على الإيمان بإله . بكلمات أخرى ، أنه مرغماً على أن يكون ملحداً .

هذا الكتاب ليس نقداً للدين ودفاع عن الإلحاد ، إن نقد الدين دفاع عن الإلحاد . فالإلحاد ليس غياب الإيمان بإله مضافاً إليه بعض المعتقدات الإيجابية ، إنه فقط غياب الإيمان . إذا ما بينا أن الدين ليس له ما يدعمه وأنه زائف ولا معنى له ، فنكون بنفس الوقت قد أسسنا مشروعية الإلحاد . ولهذا تكون دعوى الإلحاد دعوى ضد الإله .

٥- جاك مارتين والافتراء على الإلحاد

التقسيم السابق للإلحاد بسيط وعادل لأنه لا يؤثر سلباً أو إيجاباً على دعوى الإلحاد بتضمينات أخلاقية . إذ يمكننا بنفس الطريقة أيضاً أن نعدد أشكال الإيمان ، كالتوحيد والشرك ، دونما خطابة أخلاقية . ولكن مع شديد الأسف ، فالمرء يضحى أحياناً بروح الموضوعية عندما يناقش أمراً يرفضه بالطلق . وهذه الحال لا يمكن أن تكون أوضح مما هي في كتاب الفيلسوف الكاثوليكي البارز جاك مارتين .

يخصص مارتين في كتابه " مدى العقل " اثنتي عشر صفحة لأشكال الإلحاد . وبما أن كتاباته مرجع واسع لمصادر مسيحية أخرى كالموسوعة الكاثوليكية ، فمن الضروري معاينة الكيفية التي يتناول بها هذا الموضوع . فهو يعرض للتعامل غير المنصف الذي لقيه الإلحاد على أيدي الكتاب والفلاسفة المتدينين . ومع أنه يفترض

حسن نية تصنيفاته ، يفترض بها العلل والإلحاد ، إلا أنها تنضح بعدم حبه للإلحاد . فتحت قناع التصنيف ، نراه يراكم الأوراق ضد الإلحاد ليحمله أخلاقيا وسلوكيا في موقع دوني .

لنفكر بما يسميه مارتين الإلحاد العملي . فالملاحدون العمليون " يعتقدون أنهم يؤمنون بالله ... وقد يؤمنون به في دماغهم ، ولكنهم ... في الحقيقة ينكرون وجوده بكل ما يفعلون " (١٦) .

إن القول بأن الناس تؤمن بدماغها ، شكل مشوش للاعتراف بأنهم فعلا يقبلون بوجود كائن فوق طبيعي . ومع ذلك فهؤلاء الناس ، بأي مفهوم عقلائي للدين ، هم بكل بساطة متدينون . قد يكونون منافقين ، وقد يعترفون بأنهم مسيحيون وبنفس الوقت يتجاهلون الأخلاق المسيحية . ولكن إن كان هؤلاء الناس يؤمنون فعلا بإله " بأدمغتهم " أي فكريا ، فهم إذا متدينون ، بصرف النظر عن سلوكهم ومعتقداتهم الأخلاقية .

لكن فكرة المسيحي المنافق تشكل إدانة لعقلية مارتين . الإيمان بالله جيد أخلاقيا ، والمتدين الذي لا يرقى بأخلاقه إلى مقاييس معينة هو بشكل أو بآخر لا يؤمن حقا بإله . أما كيف يصير المرء ملحدا بأفعاله فجواب مارتين بسيط : إن كان المرء على ما يكفي من النفاق وانعدام الأخلاق فيستحق أن نسميه ملحدا . إذن ، تحت غطاء التصنيف يظهر مارتين الدين برمي كل ما لا يرغب به إلى معسكر الإلحاد ، حيث لا توجد أية صعوبة بقبول السلوك المنحرف . وفي النهاية ماذا يمكن أن نتوقع من امرئ لا يؤمن بإله ؟

بسبب النفاق وانعدام الأخلاق ، وربما الصفات المقررة الأخرى ، فإن مارتين يصف كل من تنطبق عليه هذه الصفات بالإلحاد . ملحد عملي ، ومع ذلك ملحد . فالإلحاد العملي ، بحسب مارتين ، مزيلة للنفايات الدنسة . إنه نزوة شخصية مرفوعة إلى مرتبة المقولة الفلسفية . إذا كان تشويه المفاهيم لا ينسجم مع الإيمان فمارتين ، نفسه ملحد عمليا .

الشكل الرئيسي الثاني للإلحاد ، بحسب مارتين ، هو الملحد المطلق . هؤلاء الملحدون " ينكرون فعلا وجود نفس الإله الذي يؤمن به المؤمنون و ... هم ملزمون بتغيير مقياس قيمهم كليا وتدمير كل ما يتضمن اسمه " (١٧) .

ثمة إشارة هنا إلى أن الإلحاد المطلق ، كما العملي ، سيتضمن تمييزا أخلاقيا . فالملحد المطلق يغير قيمه ويشعر بتدمير كل ما يذكره بالإله . وما الذي يذكرنا بالإله ؟ إذا أخذنا بكلام مارتين ، فالإله مرتبط بكل ما هو جيد ومحترم ، ولن نتفاجأ إذا ما وصل بنا إلى أن الملحد المطلق يشن حربا ضد كل ما هو جيد . وهكذا يستنتج مارتين " إن الإلحاد المطلق ليس أبدا مجرد عدم الإيمان بالله ، إنه رفض له وحرب ضده وتحسد له . وعندما ينتصر ، يغير السلوك الداخلي للمرء ويجعله قاسيا بلا إحساس ، كما لو أن روحه محشوة بمادة ميتة ، وتستحيل روحه حجرا " (١٨) .

هذان الشكلان من الإلحاد ، العملي والمطلق ، يعتبرهما مارتين مقولتان شاملتان (الثالث " شبه الملحد " يستبعده باعتباره بلا أهمية) . وليس على المرشح للإلحاد إلا أن يختار بين تصنيف نفسه منافقا أو منغمسا في تحطيم القيم ، وبالتالي بحشو نفسه " بالمادة الميتة " . وهذه البدائل ليست جذابة ولا دقيقة ، لكنها تزود

ماريتين بمركبة لتحطيم الإلحاد دون أن يأبه بالأمر الديني مثل الإنصاف والدقة والاحترام الفكري والمجادلات العقلانية .

يشوه ماريتين موقف الإلحاد بمنتهى السهولة والوقاحة ، وبهذا يؤبد العديد من الأساطير السخيفة عن الإلحاد . كل من يعتقد أن من يفترى على الإلحاد هم فقط غير المتعلمين والجاهلون ، فإن ماريتين وأمثاله مثل ساطع على العكس .

٦- ما لا يكونه الإلحاد

الكثير من الأساطير عن الإلحاد ، كالتى قدمها ماريتين ، تقوم على تخصيص الإلحاد بخصائص ليست منه . لذا من الضروري تحديد ما ليس إلحاداً :

أ- يسود الاعتقاد بأن " الإلحاد يتضمن نظرة كلية إلى العالم ، نظرة كلية إلى الحياة " ^(١٩) . يجزئنا أحد المتدينين بأن الإلحاد " لا يكيّفه مجرد نفي الدوغما الدينية ، بل يجب أن ينشئ مفهوماً الخاص للحياة الإنسانية ويصير حقيقة إيجابية " ^(٢٠) . عندما يصور المتدينون الإلحاد كنمط حياة ، لا مجال لتصويره إلا كشر أو كشيء غير مرغوب به . وعلى العكس من ذلك عندما يصوره الملحدون ، فهم يصورونه نافعاً لا ضاراً . يكتب جوزيف لويس ، الملحد البارز في تاريخ الإلحاد الأمريكي " لقد وجدت الإلحاد بكثرة تجاربه ومحنة يجهننا بمفتاح لمواجهة الحياة أفضل من أي شيء آخر " . ويرأيه " إن الإلحاد فلسفة نشطة وشجاعة " ^(٢١) .

إن النظر إلى الإلحاد كنمط حياة ، سواء كان نافعاً أم ضاراً ، خاطئ ومضلل . كما أن عدم الإيمان بالجنّيات لا ينتج نمطاً للعيش ، أو مجموعة مبادئ ، فإن عدم الإيمان بإله لا ينطوي على أي نظام فلسفي محدد . فمن مجرد كون المرء ملحداً لا يجوز الاستنتاج بأن هذا الشخص عنده أي معتقدات إيجابية بعينها . وإن قناعات المرء الإيجابية منفصلة تماماً عن موضوع الإلحاد . يمكن أن يتبنى المرء فلسفة معينة قد تقوده إلى الإلحاد ، أما العكس فمستحيل . لا يمكن للمرء أن ينتقل من الإلحاد إلى اعتقاد فلسفي معين لأن الإلحاد كان (وما زال) جزءاً من منظومات فلسفية مختلفة لا يمكن التوفيق بينها .

ب- كلمة " ملحد " تدل اختلاف المرء مع الدين ، لكنها لا تدل على اتفاقه مع الملحدين الآخرين . إن ربط الإلحاد بمجموعة معتقدات ، وخصوصاً أخلاقية أو سياسية ، تسمح للمتدين بتوحيد الملحدين تحت راية واحدة ، وهذا يتضمن موافقة الملحد على معتقدات الملحد الآخر . وهنا تقع في خيطه " التعميم " الرائجة شعبياً . يقول بعض المتدينين طالما أن الشيوعيين ملحدون مرفين ، إذن لابد من صلة بين الإلحاد والشيوعية . وهذا الكلام ينطوي على أن الشيوعية امتداد منطقي للإلحاد . بهذا يظل الملحد يدافع عن نفسه ضد تهمة كونه مشروع شيوعي .

هذه الممارسة غير العقلانية وبادية الظلم بربط الإلحاد بالشيوعية باتت تفقد شعبيتها ، ونادراً ما يتم طرحها إلا بين السياسيين المحافظين . لكن نفس هذا الأسلوب يستخدمه أحياناً الفيلسوف المتدين في محاولة منه للحط من قدر الإلحاد . وبدل الشيوعية ، سيربط رجل الدين المثقف الإلحاد بالوجودية - التي تعرض نظرة تشاؤمية

للوجود-ليصل إلى نتيجة أن الإلحاد يقود إلى نظرة تشاؤمية للكون . ويبدو أن أفضل ما سيحدث لاحقاً لإقناع الناس بألا يصيروا ملحدين هو تخويفهم من الإلحاد .

إن كون بعض الملحدين شيوعيين وبعضهم وجوديين لا يدلنا على الإلحاد أو على الملحدين الآخرين . على الأرجح أن المسيحي - كالملحد ، لا يؤمن بوجود الجينات ، لكن هذا لا يدلنا على مساحة هامة من التفاهم بينهما . وهذا واقع الحال مع الإلحاد .

تماماً كما أن أحد الملحدين قد لا يتفق مع أحد المتدينين حول أمور هامة ، فإن أحد الملحدين قد لا يتفق مع ملحد آخر حول أمور هامة . فالملحد قد يكون رأسمالياً أو شيوعياً ، موضوعياً أخلاقياً أو ذاتياً ، منتجاً أو طفيلياً ، رجلاً شريفاً أو لصاً . صحيحاً نفسياً أو مصاباً بالعصاب . الشيء الوحيد الذي لا ينسجم والإلحاد هو الدين .

ج- الكثير من المتدينين عندما يناقشون الإلحاد يتبنون القاعدة التالية : عندما تفشل كل الإجراءات الجأ إلى المعالجة النفسية، إن لم تستطع هزيمة الملحد في مجال الأفكار صر طبيبه : تعاطف معه ، أخبره عن مشاكله النفسية الدفينة التي تقوده إلى رفض الإله ، وأكد له أولاً وقبل كل شيء أن السعادة والكمال بانتظاره في الكنيسة المحاورة .

يتحدث فيلسوف عن " الرغبة الطبيعية بإله " ، هذه الرغبة إن لم تكتمل " ستقود إلى الإحباط التام " (٢٢) . بينما يؤكد فيلسوف آخر أن البشر إن قرروا أن لا يؤمنوا بإله فإنهم " سيحزنون بقرارهم بقدر ذكائهم " لأن العالم بلا إله " سيكون بلا متعة " (٢٣) . نخبزنا فلتون شين أن السعادة " ارتقاء الدوني فينا إلى مثاله الراقى ، من ذاتنا إلى إلهنا " (٢٤) . لا بل وصل الأمر بأحد المتدينين إلى القول إن عبارة " رجل بلا إله " متناقضة .

القديس جون كريسوستوم قال الحقيقة المركزية لهذا التقليد بقوله المأثور " أن تكون إنساناً يعني أن تخاف الله " .. الله مؤلف الطبيعة مندمج بطبيعة الإنسان . لذا فمن لا يخاف الله غير موجود وطبيعته غير إنسانية . ومن جهة أخرى هناك هو ، تلك هي المشكلة " (٢٥) .

أن تكون ملحداً يعني أن تصير أقل من كائن إنساني ، أن تصير لغزاً ومفارقة تمشي على قدمين ، أن تصير مشكلة نفسية ، أن تصير كما يقول أحد المتدينين " عدم الإيمان هو انقطاع في التطور " (٢٦) . يؤكد أحد علماء النفس أن الصحة العقلية " تتطلب علاقات داخلية جيدة مع النفس ومع الآخرين ومع الله " . وهذا ، كما يلاحظ توماس تساتز " يضع كل الملحد تماماً في مرتبة المرضى عقلياً " (٢٧) .

هذه التأكيدات لا تستحق التعليق ، ولكن من الممتع ملاحظة المستوى المخيف المستخدم لقياس العلاقة بين الإلحاد والسعادة . إذا كان الملحد غير سعيد فهذا مرده نقص إيمانه . يربط السعادة بالعلاقة الحميمة مع الله " إذن فالملحد السعيد " غير موجود في هذا الوجود .

النموذج المعتاد لربط الله بالسعادة هو التالي : من الطبيعي أن يرغب كل كائن بشري بإله ، برمز السعادة . والإله هو الخير المطلق القائم بذاته ، لذا من الطبيعي أن يرغب كل شخص بإله كنتيجة لطبيعته البشرية . فالسعادة المنفصلة عن الله مقولة متناقضة .

من هذا النسق من التفكير المريب نستنتج نتيجة أخرى ، أن الملحد يقاسي صراعات داخلية مجبّطة وأنه يرغب بالسعادة ، لكنه بإنكاره للإله ينكر على نفسه السعادة . فالملحد ، بشكل ما ، يحارب نفسه خلافاً لطبيعته . وهذا ما يجعله عصابياً ، إن لم يكن منفصم الشخصية .

هذه السيكلوجيا الدينية فرويدية مقلوبة . في الوقت الذي انزعج فيه المتدينون من محاولة أطباء النفس النزول بالدين إلى مجرد دوافع عصابية، فإنهم لا يتورعون عن استخدام نفس التكتيك لصالحهم ضد الملحدين . عندما يعلن المتدين إيمانه بكائن فوق طبيعي فالآخرون يصدقونه بناء على كلامه. أما عندما يعلن الملحد عدم إيمانه فغالبا ما يتواجه بالقول " أوه ! حقا ؟ " و " يوسفني أنك تعيش إلى هذه الدرجة " أو " أمل أن يتغير موقفك السلي من الحياة " .

كما يجد الملحد تحليل عدم إيمانه استنادا إلى عمره . إن كان صغيرا فيعزى عدم إيمانه إلى تمرد الشباب وعدم النضج ، هذه "الفترة" التي نأمل أن تمر . وإن كان في منتصف العمر فسببه الإحباط الناجم عن الروتين اليومي أو إلى مرارة الفشل أو إلى اغترابه عن نفسه وزملائه . وإن كان كبيرا فيفسر بتبدد الوهم والسخرية والوحدة التي تلازم المرء أحيانا في سنيه الأخيرة .

خلافا لما يحلو للكثير من المتدينين أن يعتقدوا ، فالإلحاد ليس نوعا من التمرد العصابي أو المرض العقلي . إذ ليس بإمكان المتدينين تخلص العالم من الملحدين بإرسالهم إلى مشفى منعزل حيث يتم تجاهلهم . إن تسمية الإلحاد مشكلة نفسية محاولة واهية ومضحكة لتجنب السؤال الأساسي عن الصحة والزيف . هل الدين صحيح ؟ ما هي الأسباب المنطقية للإيمان بإله ؟ هذه هي القضايا الهامة ، وهذه هي القضايا التي يجب أن يوجهها المتدين لنفسه إن كان يرغب بمواجهة تحدي الإلحاد .

والأهم من هذا هي الصفاقة وانعدام الشرف المتعلقين بطرح السعادة كحافز للإيمان . فالمتدينون الذين يلجأون إلى السعادة كمكافأة على الإيمان يظهرون قلة احترام فظيعة للتفكير وللبحث عن الحقيقة . حتى لو كان الدين يؤدي إلى السعادة (وهو لا يؤدي) فهذا ليس دليلا على صحته ، لذا فالتحليل النفسي للإلحاد لا علاقة له بموضوع الدين كدين في مواجهة الإلحاد . فالمتدين الذي يحاول هزيمة الإلحاد بإخضاع الحقيقة للعواطف لا يحقق شيئا ، اللهم إلا أنه يكشف عن ازدرائه لقدرة الإنسان على التفكير .

٧- مغزى الإلحاد

قد يعترض البعض بأننا اختزلنا الإلحاد إلى مجرد تفاهة . إنه ليس اعتقادا إيجابيا ولا يقدم أية مبادئ بنّاءة، فما قيمته إذن ؟ إذا كان يمكن مقارنته بعدم الإيمان بالجينات ، فما هي قيمته ؟ ولماذا نخصص كتابا كاملا لموضوع تافه ؟

الإلحاد مهم لأن الدين مهم . إن موضوع الإله ليس موضوعا بعيدا وبجردا وقليل الأثر على حياة الناس، على العكس ، إنه جوهر الدين الغربي ، وتحديدًا اليهود-مسيحي ، المتضمن لمجموعة معتقدات تتعامل مع كل فرع رئيسي من فروع الفلسفة .

إذا ما اعتقد أحد ، كما أعتقد ، بأن الدين ليس زائفاً فحسب بل ضار بالإنسان أيضاً ، فالاختيار بين الدين والإلحاد له أهمية كبرى . إذا فكرنا بالدين بشكله المحض ، كفكرة مجردة ، فقد نظرده بلا طول نقاش . ولكن عندما نفكر فيه في سياقه الصحيح - في إطار مغزاه التاريخي والثقافي والفلسفي والنفسي - نجد أن مسألة الإله واحدة من أهم المواضيع في زمننا .

لو أن عبادة الجنيات ، قبل آلاف السنين ، قد أوجدت مجموعة من المعتقدات ، أوجدت ديناً يركز على الإيمان بالجنيات ، ولو كانت هذه المعتقدات مسؤولة عن ضرر كبير ، لكان يمكن لعنوان هذا الكتاب أن يكون " دعوى ضد الجنيات " .

مع أن الإلحاد سلب بطبيعته لكنه ليس مدمراً . عندما يحق الإلحاد الخرافة وآثارها الضارة يكون كلياً الحب وبناءً ، إنه ينقي الهواء ويترك الباب مفتوحاً أمام المبادئ الإيجابية والفلسفات القائمة لا على الخرافة ، بل على قدرة الإنسان على التفكير والفهم .

كان للدين أثر الكارثة في وضع مفاهيم هامة حيواً ، كالأخلاق والسعادة والحب ، في مملكة خرافية لا يمكن للعقل معرفتها أو الوصول إليها . لقد تداخل الدين والأخلاق كثيراً حتى غدا الكثيرون لا يتصورون الأخلاق بمعزل عن الإله . تداخلنا من حيث المبدأ مما قاد إلى الافتراض بأن الملحد موجود خارجهما لكى يدمر القيم .

ليس الإلحاد تحطيماً للأخلاق ، بل تحطيم للأخلاق فوق الطبيعية . وبنفس الطريقة أيضاً فهو ليس تدميراً للسعادة والحب بل تدمير لفكرة أن السعادة والحب لا يمكن تحقيقهما إلا في الحياة الآخرة . الإلحاد ينزل هذه الأفكار إلى الأرض ، إلى متناول عقل الإنسان . أما ماذا يفعل بها الإنسان بعدئذٍ ، فهذا شأنه . إذا تخلى عنها لصالح التشاؤمية والعدمية فهو المسؤول وليس الإلحاد .

عندما يسد الإلحاد الطريق أمام أي لجوء ممكن إلى ما فوق الطبيعي - إلى الذي لا يمكن معرفته ، بحسب تعبير المعرفة الإنسانية - فهو يطالب بمعالجة الأمور بالعقل وبالفهم الإنساني ، إذ لا يمكن أن نرمي أمورنا إلى إله مبهم .

إذا كان الإلحاد صحيحاً ، فالإنسان وحده على هذه الأرض ، لا وجود لإله يفكر عنه ، ليراقب الأمور نيابة عنه ، ليضمن له السعادة . إذا أراد الإنسان المعرفة عليه أن يفكر بنفسه ، وإن أراد النجاح عليه العمل ، وإن أراد السعادة عليه أن يكافح لتحقيقها . يعتبر البعض أن العالم بلا إله مخيف ، أما البعض الآخر فيعتبره تحدياً ممتعاً ومثيراً . أما كيف ستكون ردة فعل الإنسان على الإلحاد فتتوقف عليه وحده ، وعلى المدى الذي يرغب به بتحمل المسؤولية عن خياراته وأفعاله .

٨- الدين في موقع الدفاع

اكتملت تماماً مهمة تجريد الإلحاد من الأساطير ، وآن الأوان لوضع مهمة الدفاع على من هو في موقع الدفاع ، على المتدينين . لن نكثر بعد الآن بإنقاذ الإلحاد من ضبابية إساءة المفاهيم التي يخترعها المتدينون لسد الطريق أمام القضايا الأساسية . فالملحد ليس مضطراً للإجابات الاعتبارية والافتراضات غير المبرهنة والتعميمات

الفضفاضة فيما يتعلق بنتائج الإلحاد. فالإلحاد هو غياب الإيمان بإله ولا شيء غير ذلك. وإذا أراد المتدين استخلاص مضامين كبيرة من هذا الغياب فعليه النقاش لإثبات ادعاءاته دون اللجوء إلى تقليل أهمية الإلحاد عبر نسج الأساطير والافتراء. فالمتدين محروم من أهم وسيلة من وسائل المراوغة. وهو مطلوب منه الآن مواجهة الأمور، طرح معتقداته بوضوح والنقاش لإثبات صحتها. فالملحد من يطالب المتدين بالبرهان لا العكس .

وقبل مواصلة هذا الموضوع من الضروري تقديم بعض الملاحظات التمهيدية المتعلقة بطبيعة تساؤلنا . فالصراع بين المتدين والملحد يتركز حول وجود أو عدم وجود إله ، وهذه المسألة لها علاقة بفرعين رئيسيين من فروع التساؤل الفلسفي ، بالمتافيزيق والإيستمولوجيا .

المتافيزيق دراسة الحقيقة ، دراسة الوجود بما هو عليه ، هذا إذا ما قارناه بالدراسات المتخصصة للوجود كالفيزياء (المادة غير الحية) والبيولوجيا (الكليات الحية) . فالمتافيزيقي يتعامل بمفاهيم مثل المادة والوعي والسببية . أما الأيستمولوجيا "فدراسة أو نظرية ، أصل وطبيعة المعرفة وأساليبها وحدودها". وهي تتعامل مع مفاهيم مثل الحقيقة والزيف واليقين والخطأ .

وغالباً ما سنتطرق إلى المضامين الميتافيزيقية والأيستمولوجية للاعتقاد الديني، لذا نرجو القارئ أن يتذكر هذه التصنيفات. فالمتافيزيقي يسأل " ماذا يوجد ؟" أما الأيستمولوجيا فتسأل " كيف نعرف أنه موجود " ؟ معظم هذا الكتاب نحن معنيون بسؤال واحد ، وواحد فقط " هل يجب أن نقبل الدين كحقيقة " ؟ . وفي التحليل النهائي ، هذا هو السؤال الهام الوحيد . وبعدما نجيب على هذا السؤال سنتابع الكشف عن المضامين الأخلاقية والسيكولوجية للاعتقاد الديني ، لكن هذا أمر ثانوي مقارنة بمسألة الحقيقة الأساسية .

المتدين الآن في موقع الدفاع ، يمكن تدمير الإلحاد فقط بالدفاع عن اعتقاده بإله . وإن فشل يفشل الدين ليرز الإلحاد كبديل عقلاني وحيد .

٢- مفهوم الإله

معنى " الإله "

معرفة المرء لما يتحدث به هام جداً لأي حوار ، لذا قبل أن يشرع المتدين بتبيان لماذا علينا أن نؤمن بإله عليه أن يبين أولاً ماذا يعني بكلمة إله . ما الذي يحاول المتدين إقامته ؟ ما هي طبيعة الإله وكيف نحده ؟
علينا أن نعرف على الأقل بعض مواصفات هذا الكائن المفترض قبل أن نحدد أي شيء له علاقة بوجوده .
وكما يقول أحد المتدينين " دون أن ننطلق من وصف ما نتحدث عنه أو تحديده فنحن سنفشل بكل معنى الكلمة " (١) . لنفكر على سبيل المثال بالحوار التالي :

السيد جونز : السلسعون موجود .

السيد وايت : أثبت ذلك .

السيد جونز : أمطرت الدنيا لثلاثة أيام متواصلة ، هذا برهاني .

إن لم يكن هذا الحوار منطقياً فالسبب هو السيد وايت لأن مطالبة البرهان سابقة لأوانها لأن السيد جونز لم يحدد ما هو السلسعون . وإلى أن يحدد ، وما لم يحدد ماهية السلسعون ، فسيبقى السلسعون لفظاً بلا معنى ، ويكون السيد جونز يتحدث كلاماً فارغاً . دوغما وصف ما للسلسعون فإن البرهان المزعوم على وجوده غير متماسك.

وعندما نتواجه بادعاء وجود إله ، إذا طالبنا فوراً بالبرهان ، فإننا نرتكب نفس الخطأ . لذا ينبغي أن يكون جوابنا الأول " ما هو هذا الذي تدعي أنه موجود " ؟ . والمتدين يجب أن يقدم وصفاً واضحاً لمفهوم الإله . وإلى أن يقدم هذا الوصف يظل معنى الإله كمعنى السلسعون ، فارغاً معرفياً ، وأي محاولة لبرهان وجوده غير معقولة منطقياً . لا شيء يمكن أن يكون بمثابة برهان على وجود الإله حتى نشكل فكرة عما نبحت عنه . حتى لو طالبونا بقبول وجوده على أساس الإيمان به فما زلنا نريد أن نعرف ما هو هذا الذي يريدوننا أن نؤمن به . تماماً كما يقول المستر بلاكستون :

قبل أن يتوضح مضمون الاعتقاد فإن المطالبة بقبوله استناداً إلى الإيمان غير منطقية لأن المرء لا يعرف

بم عليه أن يؤمن . فالمطالبة بمعنى الاعتقاد الديني تسبق منطقياً مسألة قبول هذا الاعتقاد على أساس

الإيمان أو مسألة أن هذا الاعتقاد يشكل معرفة أم لا (٢) .

كان معنى " الإله " ، وبعض المصطلحات الدينية الأخرى ، موضع خلاف في التفكير الفلسفي المعاصر .

يقول إيه جيه آير في كتابه الشهير " اللغة والحقيقة والمنطق " المنشور عام ١٩٣٥ : أن تقول " الله موجود " يعني أن تنطق نطقاً ميتافيزيقياً لا يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً و ... ما من جملة تصف طبيعة إله علوي يمكن أن يكون لها معنى واقعي (٣) .

رفض آير علوم الدين استناداً إلى مبدأ بات بحكم الميت ، لكن الفلاسفة ما انفكوا يتجادلون بمخاطر اللغة الدينية ومحاسنها . والكثير من الأدب المعاصر في مجال فلسفة اللاهوت يهتم بمعنى المصطلحات الدينية واستخداماتها^(٤) .

ولهذا السبب يدرك معظم الفلاسفة المتدينين بألم مشاكل تحديد وتوضيح مفهوم الإله ، ويظل فهم الكثير من المتدينين لهذا الأمر ليس كافياً . فتحديد مفهوم الإله ليس شيئاً بسيطاً يحدده المتدين كما يحلو له ، إنه شرط مسبق للفهم . وطالما أن المتدين لا يعتبر دينه كلاماً فارغاً ، فهو إذن مسؤول عن توضيح معنى اعتقاده . وما لم ينجح في ذلك فإن قول " الله موجود " لا يعني شيئاً على الإطلاق ، فهو كأنه لم يقل شيئاً .

ما الذي تعنيه إذن كلمة " إله " ؟ هذا السؤال ليس بسيطاً ، فقد كانت له تاريخياً عدة مفاهيم ، من الآلهة المشخصة عند اليونان إلى الإله المسيحي القادر على كل شيء . بعض الآلهة كلية القدرة والعلم والخير ، وبعضها ليس كذلك ، منها من كان موضع الإعجاب الشديد ومنها لم يكن ، منها من كلم الإنسان ومنها لم يكلمه ، هذه الاختلافات تجعل من المستحيل تقديم وصف مفصل لإله كل دين ، لذا يصبح تحقيق اتفاق شامل على معنى " إله " مهمة شاقة ، إن لم تكن مستحيلة .

الكثير من التشويش المحيط بكلمة إله مرده إلى أن هذه الكلمة واحدة من المصطلحات التي أسيء استخدامها كثيراً في التاريخ ، مثلها مثل مصطلحات " الحرية " و " العدالة " و " الحب " . فالإلحاد موقف غير شعبي (وخصوصاً برأي رجل الدين) وبعض الناس يستحسنون ربط كلمة الله بأي شكل ذي معنى ، كالطبيعة والكون والحب ، أو بأي هدف نهائي في حياة الإنسان . وكما يلاحظ أنتوني فلو ، فإن هذه الاستخدامات الخاصة لكلمة إله " تسهل نسبياً أوسع اتفاق لفظي على وجوده ، ولكن يتبين أن الكثير من هذا الاتفاق غير حقيقي عندما نتلمس المعاني المختلفة للكلمة الرئيسية"^(٥) . واليوم قد يتفق المتدينون العارفون بالدين والملحدون على كل النقاط الرئيسية إلا مسألة صحة دينهم . من المهم ملاحظة أن الدماء التي أريقَت تاريخياً بين المتدينين ذوي القناعات المختلفة أكثر بكثير منها بين المتدينين والملحدين .

يتعين على من يسمون أنفسهم متدينين أن يحددوا ما هو المشترك بينهم ، إن وجد ، لدى قولهم أنهم يؤمنون بإله . ومن جهتي سأستخدم كلمة " إله " بالعام لأسمي أي كائن فوق طبيعي ، وعلوي ، وعندما أدعي أنني لا أؤمن بإله فهذا يعني أنني لا أؤمن بشيء فوق طبيعي ، أو خارج نطاق الكون الطبيعي القابل للمعرفة .

لمفهوم الإله مضمونان واضحان . الأول أن لا يكون جزءاً من الكون الطبيعي ، والثاني أنه كائن من نوع ما ، يفترضه المؤمن موجوداً .

مع أن هذه الفكرة العامة للإله تنطبق على الأشكال المختلفة للاعتقاد الديني ، وخصوصاً اليهود-مسيحي ، إلا أن بعض من يزعمون أنهم متدينين يعترضون على تصوير الإله بكونه فوق طبيعي أو علوياً . هؤلاء المتدينون يشيرون إلى المفاهيم " الطبيعية " للإله التي تماثله ببعض مظاهر الكون الطبيعي .

وبحسب هذه النظريات ، فهو ليس "هناك" ، فوق الطبيعة أو خارجها ، بل هو جزء مندمج في الوجود ويجب اعتباره حالاً به immanent أو ساكناً به وليس علوياً .

الوحدة الكلية للوجود ، بمعنى أن الله والطبيعة شيء واحد ، حالة شهيرة للدين الطبيعي . لكن القائل بهذه الوحدة (أو أي متدين مزعوم يرغب بتوصيف إله بمصطلحات الطبيعة فقط) عرضة لتهمة النزول بإلهه إلى حد التفاهة .

إذا كان الإله متمثلاً مع الطبيعة ، أو مع أي مظهر من مظاهر الكون الطبيعي ، فيمكننا أن نسأل إذن ما الداعي لكلمة "الإله" أصلاً؟ إنها كلمة نافلة ، ومضلة إلى أبعد الحدود أيضاً . فهي ليس لها أية وظيفة (إلا التشويش) ويجب أن يشك المرء بأن المتدين الطبيعي بكل بساطة عبارة عن ملحد يفضل أن يتجنب هذه الصفة .

إذا صرح المرء أنه يؤمن بإله ، شريطة استخدام كلمة "إله" كمرادف لقارة أمريكا الشمالية ، فنحن نفهم لماذا سيتم تجاهل هذا الشرط باعتباره غير معقول . لتوسع هذا المفهوم ليشمل أوروبا وآسيا والأرض ككل ثم النظام الشمسي والكون ككل ، فهذا أيضاً على نفس الدرجة من اللامعقولية .

مطلبنا الثاني من كلمة إله ، ضرورة إشارتها لكائن يفترض أنه موجود ، هاجمه أيضاً اللاهوتيون المعاصرون . بول تيليش ، الكاتب الديني البروتستانتي الأكثر نفوذاً في السنوات الأخيرة ، يقول "إن محاولة الكلام عن الله كموجود تواجهه صعوبات فعلية" .

إن السؤال عن وجود الله لا يمكن سؤاله أو الإجابة عليه : إن سئل فهو سؤال عن ذاك الذي بطبيعته فوق الوجود ، لذا فالجواب نفيًا أو إيجاباً — يتضمن إنكار طبيعة الله . تأكيد وجود الله إلحاد بقدر ما هو نفيه . فالله هو نفسه ، وليس كائناً^(٦) .

بالنسبة لتيليش "الله هو نفسه" هو القول المباشر الوحيد وغير الرمزي الذي يمكن قوله عن الله^(٧) . الله اسم "اللا محدود والعمق اللامتناهي وأرضية الوجود"^(٨) . يجادل تيليش "الله هو العمق" . لذا ليس بمقدورك أن تسمي نفسك ملحدًا أو مؤمنًا .

لأنك لا تستطيع أن تفكر أو تقول "ليس للحياة عمق والحياة بحد ذاتها ضحلة" . أن تكون نفسها فهي سطح فقط . إن قلت هذا بتمام الجدية فأنت ملحد ، وما لم تقله فلست ملحدًا . من يعرف عن العمق يعرف عن الله^(٩) .

عبر سلسلة من التعرجات اللغوية ، يحو تيليش الفارق بين الدين والإلحاد بضربة واحدة . وفي كتابه دينامية الإيمان يوشك أن يؤكد أن الإلحاد متناقض بذاته .

الله هو الرمز الأساسي للمطلق . إنه حاضر دائماً بأي فعل ديني ، حتى لو تضمن هذا الفعل إنكار وجود الله . حيثما هناك مطلق فالله يمكن إنكاره فقط باسم الله ... من ينكر الله كمطلق إنما يؤكد أنه يؤكد المطلق بإنكاره له^(١٠) .

أصاب وولتر كاوفمان في تسمية ألعاب تيليش البهلوانية بـ " معاكسة الاتجاه بالضبط " ويتابع كاوفمان " وحتى يجذب الانتباه ، بين الفينة والأخرى ، إلى أثره الساحق على الضحايا الذين لا يشكون به يمكننا تسمية هذا التغيير عناقاً قوياً . bear hug ^(١١) .

يمثل تيليش أثر الوجودية على المسيحية ، وانسجاماً مع تقاليد الوجوديين ، يصعب جداً أن يكون لما يقوله معنى . إنه ينكر أن يكون مع كائن فوق طبيعي أو طبيعي ، فكلاهما يعتبرهما " غير كافيين ، وهما حلان خطيران دينياً " وبدلاً من ذلك فإنه متسام بذاته .

الله كأرضية للوجود يسمو بالمطلق بذاك الذي هو من الأرض . إنه ضد العالم بقدر ما يكون العالم ضده وهو مع العالم بقدر ما يكون العالم معه ... بهذا المعنى فقط يمكن الحديث عن " المتسامي " فيما يخص العلاقة بين الله والعالم ^(١٢) .

إن مفهوم إله تيليش في أفضل الأحوال خفي ، وفي أسوأها غير منسجم . إنه ببساطة لا يعني " بإله " وجوداً مادياً مباشراً . فالله " ككائن بنفسه " أو " أرضية الوجود " لا تنطبق عليه مفاهيم الوجود واللاوجود . وهكذا سأفعل شيئاً يعني الموت بالنسبة لأي لاهوتي : سأمسك به من لسانه . مهما يكن إله تيليش ، فهو لا يمكن أن يقال عنه أنه موجود . هذا القول لا يختلف معه الملحد ، لكنه مع احترام الجميع تنازل كرم لصالح الإلحاد . جون إيه تي روبنسون في كتابه " شريفاً مع الله " ، الذي كان في قائمة الكتب الأكثر مبيعاً ، يواصل الحملة الصليبية لتحويل ملحدي العالم إلى الدين عبر المناورات اللغوية . فجرياً وراء تيليش نراه يرفض كلياً فكرة الكائن فوق الطبيعي الموجود " هناك فوق " . الله بالتحديد ، هو الحقيقة النهائية . ولا يمكن لأحد أن يجادل بوجود الحقيقة النهائية . فما يمكنه فقط هو أن يسأل كيف هي هذه الحقيقة ^(١٣) .

خلافاً للاعتقاد الشائع الذي استمر قروناً بأن الصراع بين الإيمان والإلحاد يتعلق بوجود أو لاوجود كائن فوق طبيعي ، يؤكد روبنسون بأن " الخط الفاصل بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون علاقته طفيفة باعترافهم أو عدم اعترافهم بوجود هذا الكائن ، بقدر ما له علاقة بانفتاحهم على المقدس في الأعماق التي لا قرار لها ، حتى في العلاقة الأكثر دنيوية ^(١٤) .

بمعزل عن اعتباراتها الصفيقة ، فهذه المقاربة المعاصرة للإيمان بإله تمتاز على المقاربة التقليدية بمزية واضحة . بينما أمضى مسيحيو الأوس زمناً طويلاً وبذلوا جهوداً كبيرة لاكتساب متدينين جدد ، فإن اللاهوتيين الجدد قد أوجدوا آلة لا بأس بها لاختصار الزمن : بالتلاعب ببعض المصطلحات هنا وهناك فإن ملحدي العالم (دروا أم لم يدروا) باتوا فجأة مؤمنين . بمأثرة بارعة من أعمال الخفة اللاهوتية حاول تيليش وروبنسون تخليص العالم من الإلحاد .

إن جهود تيليش وروبنسون ، ولاهوتيين آخرين ، لتطهير مفهوم الإله من فوق طبيعته هاجمها شديد الهجوم متدينون تجري في عروقهم دماء أكثر تقليدية ، هؤلاء النقاد يهتمون بحق كتاب " شريفاً مع الله " بأنه لا يزيل الإلحاد بقدر ما يوسع كلمة " إله " بطريقة مشوشة واعتباطية لتشمل الإلحاد . يؤكد الخوري الأنجليكاني إي إل ماسكال أن روبنسون " حريص على تسمية كل من يتخذ من الحياة موقفاً جدياً وكرماً

مسيحياً ، برغم اعتراف هذا الشخص بكونه ملحداً أو لاأدرياً ، حتى أنه مستعد لتلحيد الدين المسيحي أو جعله لاأدرياً إلى أبعد الحدود حتى يستوعب من يعترفون أنهم لا يؤمنون به ^(١٥) . وعلاوة على ذلك يعترف ماسكال " بأن تسمية الملحدين مؤمنين ، ولكن لا شعورياً ، ظلم كبير لهم ^(١٦) .

إن تجريد مفهوم الإله من فوق طبيعته طمس للفارق الأساسي بين الإيمان والإلحاد . وإن رغب "المتدينين" و"المسيحيين" بالاعتراف بعدم وجود كائن فوق طبيعي ، فهذا يعني استسلامه للإلحاد التقليدي ، واستمرار استخدامه لكلمة "إله" ليس له أي معنى ميتافيزيقي . إن مساواة روبنسون بين "الإله" و " الحقيقة النهائية" (مهما يكن معناه) يزيد التشويش في موضوع مشوش أصلاً . فهذه المساواة لا يمكن تبريرها إلا بقدر ما يمكن تبرير تعريف أحد الملحدين للإلحاد بأنه " اهتمام المرء بأموره الحياتية " ، وبهذا يحول كل من يهتم بأموره الحياتية إلى ملحد .

يجب أن تكون المناقشات الفلسفية واضحة ودقيقة قدر الإمكان . وحصر مفهوم الإله بكونه كائناً فوق طبيعي يخدم الغرض . وقد لاحظنا أن استخدام فكرة الإله بمعان مختلفة كثيرة يجعلها في منتهى الغموض . ولأن كلمة "إله" من المرجح أن تخلق تشويشاً إذاً لا بد من تقليل استخدامها لفظاً ومفهوماً ، بمعنى عدم إدخالها بأية عبارة يمكن التعبير عنها تعبيراً أفضل بلغة غير دينية .

ثمة اختلافات فلسفية هامة بين التدين والإلحاد التقليديين تتركز على وجود أو عدم وجود كائن فوق طبيعي . وإذا عرفنا "الإله" ، كما يتبين من موقع الإلحاد ، بحيث يبقى المتدين أو المؤمن مؤمناً فهذا يعني تشويه موقف فلسفي تاريخي طويل ، وبنفس الوقت تجنب للقضية الرئيسية التي تفصل الناس إلى متدينين وملحدين . قد يستجيب المرء استجابة معاكسة للارتباط بالإلحاد ، وآخر قد يتجنب الارتباط مهما يكن الثمن ، لكن هذه الأمور ليست ذريعة لتبني مصطلحات مضللة وغير شريفة .

وحتى تزداد وضوحاً أهمية العنصر فوق الطبيعي ، أو العلوي ، في الدين لنفترض الموقف التالي . إذا اكتشفنا شكلاً غريباً للحياة في نظام شمسي آخر وكان متفوقاً على الإنسان في كافة المجالات . هذه المخلوقات المتطورة عمرها أطول بما لا يقاس ، وهي أقوى وأكثر رشاقة ، وقدرتها على التذكر والتفكير مجرد أكبر من قدرتنا . فهل يعني هذا أن هذه المخلوقات يجب أن نسميها آلهة ؟ طبعاً لا ، لأن هذه المخلوقات ، وبرغم تفوقها على الإنسان ، محكومة بالقوانين الطبيعية للكون . مثلها مثل الإنسان خاضعة لنفس قوانين الكون الفيزيائية والمنطقية . وإذا سمينا هذه المخلوقات "آلهة" فهذا معناه أن كل مخلوق متفوق على مخلوق آخر سيصبح "إلهاً" . وهذا سيؤدي بوضوح إلى سلسلة من الأمور غير المعقولة . فالكلب سيصبح إلهاً بالنسبة إلى النبتة ، والإنسان سيصير إلهاً بالنسبة لأشكال الحياة الأدنى ، والعقري سيصبح إلهاً بالنسبة لصاحب الذكاء المتوسط الذي يصير بدوره إلهاً بالنسبة للغي . هذه الاستخدامات للإله قد تكون محط استعارات شعرية أما استخدامها فلسفياً فهراء مشوش .

باختصار شديد ، الفرق بين الإله والوجود الطبيعي يجب أن يكون بالنوع لا بالدرجة فقط . لكن هذا يشير مشكلة إضافية: ما هو المقصود بالكائن فوق الطبيعي ، أو العلوي ، مقارنة بالطبيعي ؟ ما هي طبيعة الاختلاف؟

هذا في الجوهر ، معنى الوجود الطبيعي أو القانون الطبيعي . فالإله ، كما رأيناه لا يمكنه أن يوجد في هذا الإطار ، لكنه مع ذلك - بحسب المتدينين - لا بد أنه موجود . وهذا يضعنا أمام مشكلة كبيرة ، كيفية وجود أي شيء ككائن فوق طبيعي .

إن كان الكائن فوق الطبيعي غير خاضع للقانون الطبيعي ، فلا يمكن أن تكون له خصائص محددة ونهائية لأن هذه الخصائص ستفرض عليه حدوداً ، وهذه الحدود ستحصر قدراته . بهذه الحال سيخضع هذا الكائن لعلاقة السببية التي تدل على الوجود الطبيعي لتجرده من شرعيته كإله . لذا يجب أن نتخيل بطريقة ما كائناً بلا طبيعة محددة ، كائناً لانهائياً ، بكلمات أخرى كائناً لا شيء فيه محدد . لكن هذه الخصائص (والأدق افتقاد الخصائص) لا تنسجم مع نفس فكرة الوجود .

أن يكون الشيء يعني أن يكون شيئاً عكس لاشيء ، وأن يكون الشيء يعني أن يكون شيئاً محدداً . وإن كان للإله خصائص (حتى يكون) فهذه الخصائص يجب أن تكون محددة . ولكن وضع مواصفات محددة تمكننا من قول إن الموجود هو هذا مقارنة بذلك ، يعني وضع حدود لقدراته وإخضاعه إلى الاتساق الذي تفرضه هذه القدرات . وإن كان الكائن فوق الطبيعي سيختلف عن الموجود الطبيعي بالنوع فلا بد أن يتواجد بلا حدود ، وهذا يكافئ أن يتواجد بلا أية طبيعة على الإطلاق* .

إذا أردنا أن نتحدث بوضوح عن الإله ، فعلينا الافتراض سلفاً بأن له خصائص يمكن معرفته بها . ولكن ما أن نتطرح فكرة الوجود فوق الطبيعي ، الوجود القائم بمعزل عن حدود القانون الطبيعي ، حتى نستثني إمكانية وضع أي خصائص محددة للإله لأننا بهذا العمل نضعه ضمن الحدود ، وبالتالي ضمن نطاق القانون الطبيعي .

وحتى لو وافق المتدين على هذا التحليل فهو لن يتأثر به لأنه سيرد على تهمة عدم تمكننا من فهم الوجود "فوق الطبيعي" ، وبالتالي انعدام أي معنى لها بالنسبة للعقل البشري ، بالقول " لاحظوا أنني قلت لكم سلفاً أن الله يسمو على الفهم البشري ، إنه غير قابل للمعرفة " .

هذا هو الرد العادي للاعتراض على الاستحالة الميتافيزيقية لوجود كائن فوق طبيعي . وقد يتفق المتدين والملاحد تماماً على عدم إمكانية العقل البشري على استيعاب الكائن فوق الطبيعي . ولكن في الوقت الذي ينطلق فيه الملاحد باتجاه إزالة فكرة الإله نرى المتدين يستنتج برهاناً على أن الإله خارج نطاق الفهم الإنساني . وهكذا ، طالما ظل النقاش على هذا المستوى فهو سيصل إلى طريق مسدود ، مما يشير إلى ضرورة معاناة مسألة أكثر أساسية ، تتطلب الانتقال من الميتافيزيق إلى الأبيستمولوجيا . وكما هي الحال غالباً ، هنا جوهر الخلاف ، هنا ستحدث المعركة الفاصلة التي ستحدد من سينتصر .

ب - يعبر ليسلي وذرهد عن إحدى العقائد المركزية للدين بقوله :

* بعض الأفكار التي أناقشها في هذا الفصل تعتمد على محاضرة ناتانيل براندن " مفهوم الإله " في المبادئ الأساسية للموضوعية . سلسلة (الزملاء الأكاديميون ، لوس أنجلوس) .

كيف يمكن للإنسان الحشرة في كوكب هامشي لاجرم له ولا أهمية بين مليون مجرة تدوخ الخيال ، أن يلف شريطاً صغيراً من الكلمات حول أفعال هذا الكائن الجليل الذي لا يمكن تخيله ، الذي خلق كل هذا في السماوات وفي سماء السماوات (١٨).

العنصر الأبستمولوجي الأهم في الاعتقاد الديني هو انعدام القدرة على فهم الإله أصلاً . هذا هو العنصر المشترك بين كل المتدينين تقريباً . وإذا ما اختلفوا فيختلفون فقط حول المدى الذي يمكن فيه معرفة طبيعة الإله، إن كان هناك مدى .

وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الدين يؤكد أن طبيعة الإله ليست غير معروفة للإنسان في الوقت الحاضر ، بل هي غير قابلة للمعرفة أصلاً . لن يعرف الإنسان الإله ، الذي يتعب عنه عبارات أقدم من أن نلفظ اسمه، ولا يمكن التعبير عنه وهو متسام ولا يمكن تخيله .

الشكل الأسطع لهذا الاعتقاد هو اللاأدرية المؤمنة ، التي ترى أن طبيعة الإله غير قابلة للمعرفة قط . يدافع توماس ماكفرسون عن موقف هذه اللاأدرية ويسير به إلى نهاياته المنطقية في مقالة له عنوانها " الدين كما لا يمكن التعبير عنه " .

ثمة أشياء لا يمكن قولها قط ، لا مشكلة أبداً طالما لم يحاول أحد قولها . ولكن من يحاول قولها عليه أن يتحمل النتائج . علينا ألا نحاول التعبير عما لا يمكن التعبير عنه . ما يحاول اللاهوتيون (أو بعضهم) قوله ينتمي إلى طائفة ما لا يمكن قوله . ولا يخرج من هذه المشكلة إلا باللوز بالصمت (١٩).

فكرة ماكفرسون هي التالية: إذا اعتقد الإنسان أن الإله لا يمكن التعبير عنه، إذن ليس عنده أي حرف يقوله عنه إذن يجب أن "يلوذ بالصمت". وأي محاولة للحديث عما لا يمكن التعبير عنه ستؤدي حكماً إلى تأكيدات غريبة ومتناقضة ، وهذه الفكرة هي بالضبط واحدة من تعاليم مكسيم المعترف Maxim the Confessor الذي قال للناس " إن العقل الكامل هو العقل الذي ، جراء الإيمان الحقيقي ، يجهل جهلاً مطلقاً ما لا يمكن معرفته مطلقاً (٢٠).

الالتزام الصحيح باللاأدرية المتدنية نتيجته حوار من النمط التالي :

المتدين : أو من ياله .

الملحد : ما هو الإله ؟

- : لا أعرف .

- : ما هو هذا الذي لا تعرفه ؟

- : أيضاً لا أعرف .

- إذن ما هو المعنى الممكن لادعائك الأصلي بالإيمان ياله ؟ كيف يختلف " إيمانك " بوجود الإله عن

الإيمان بوجود أي شيء آخر ؟

فاللاأدرية المتدنية تعاني من خلل واضح يتمثل بأن المرء لا يمكنه أن يعرف أن شيئاً موجود أو أن يعرف ما

هو هذا الشيء الموجود . أو عبارات فيلسوف القرن التاسع عشر لودفيغ فيور باخ " إن إنكار وجود كل

خصائص الكائن بمثابة إنكار وجود هذا الكائن نفسه . فالكائن الذي لا خصائص له لا يمكن أن يكون موضوعاً للعقل ، كائن كهذا على الأرجح أنه غير موجود ^(٢١) .

إذا كان الإله غير معروف قط فمفهومه خالٍ من أي مضمون لتصبح كلمة " إله " لفظاً بلا معنى . إن قول " الله موجود " حيث الإله غير معروف ، حيث هو ليس شيئاً ، فهذا يعني قول لا شيء . إنه كقول "السلسعون موجود " أو " السنييتو موجود " . واللاأدري برفضه تحديد مضمون اعتقاده يجوز نفسه من العقل والتفكير المنطقي . فاللاأدري المتدنية لا يمكن الدفاع عنها ، حتى أنها يمكن اعتبارها مجرد تحريج عقلي مضطرب ومشوش ، ليس إلا .

تستند اللاأدري المتدنية على مفهوم " غير القابل للفهم " ، وهنا جذر لاعتقائيتها . أن يقول المرء بوجود شيء طبيعته ألا يعرفه الإنسان ، فهذا يعني الغرق بتناقضات لا أمل منها . أولاً علينا أن نسأل : إذا كان الإله عصياً على المعرفة ، كيف نعرف أنه موجود ؟ لنقتطف ما يقوله ناثانييل براندن " إن الادعاء بأن شيئاً غير قابل للمعرفة يتطلب أولاً معرفة أنه موجود ، عندئذ يكون المرء قد عرف عنه شيئاً بهذا المقدار " ^(٢٢) . إن التأكيد على وجود غير القابل للمعرفة يعني ادعاء المعرفة به ، وبهذه الحال يكف عن كونه غير قابل للمعرفة .

ثانياً : إذا كان العقل أعجز من أن يستوعب الإله ، إذن لا يمكن لأحد معرفة مواصفاته ، بما فيها صفة اللاقدرة على استيعابه . وإن القول عن شيء أنه بطبيعته غير قابل للمعرفة يعني القول بمعرفة طبيعته ، وبهذه الحال نقع في التناقض .

عندما يدعي المرء أن شيئاً غير قابل للمعرفة فهل يمكنه تقديم معرفة تدعم ادعاءه ؟ إن لم يستطع فادعؤه اعتباري ودوناً فائدة قط ، أما إن استطاع فيحقق المستحيل لأنه عرف ما هو غير قابل للمعرفة .

ثالثاً : تقدم ما يدعم وجود غير القابل للمعرفة لا يفترض المعرفة المسبقة به فقط ، بل يفترض العلم الكلي . لنستمع إلى براندن مرة أخرى :

إن التأكيد على أن شيئاً غير قابل للمعرفة له بالضرورة مضمون أبستمولوجي ، معناه أن المتكلم

كلي العلم ، عنده معرفة كلية بكل ما في الكون ، وهو من موقعه الفريد الممتاز يمكنه الادعاء بأن

بعض الأشياء خارج نطاق معرفة الإنسان وفهمه أصلاً ^(٢٣) .

صحيح أن بعض الأمور مجهولة للإنسان الآن ، ولكن من غير المنطقي الادعاء أن شيئاً ما بعينه سيظل مجهولاً إلى الأبد . ويستحيل وجود أي دليل يدعم هذا الادعاء لأن هذا الدليل، إن وجد، سينفي بكل بساطة الادعاء الأصلي لأنه سيعني معرفة ما لا يمكن معرفته .

إن الادعاء بأن الإله لا يمكن للعقل البشري أن يستوعبه يعني أن مفهوم المرء للإله غير واضح ، مما يعني بأنه يتكلم عما لا يعرف . فالمتدين الذي يطلب إليه شرح مضمون اعتقاده ، ويطرح مقولة " غير القابل للمعرفة " كسمة مفترضة لهذا المفهوم إنما يقول بالنتيجة " سأشرح لكم مفهوم الإله بالقول إنه لا يمكن شرحه " .

منذ وقت طويل والملحدون مقتنعون بأن مفهوم الإله غير واضح ، وهذا هو السبب الرئيسي لعدم قبول أي إنسان عاقل له . والمتدين الذي يعترف بهذا علناً لا يمكن أن يتوقع أن يأخذه أحد على محمل الجـد . إن فكرة غير القابل للمعرفة إهانة للعقل ، وتجعل الدين غير قابل للتصديق .

بنقدنا لفكرة غير القابل للمعرفة ، دمرنا بشكل غير مباشر فكرة الكائن فوق الطبيعي . وقد رأينا أن هاتين الفكرتين وجهها عملة الدين . طالما أنه من غير المنطقي تأكيد وجود الكائن غير القابل للمعرفة فمن غير المنطقي أيضاً تأكيد نتيجه الميتافيزيقية ، أي الكائن فوق الطبيعي . إن كانت معرفة ما لا يمكن معرفته تناقضاً ، فمعرفة الكائن فوق الطبيعي تناقض أيضاً . وهذا نتيجه استبعاد الدين من مجال التفكير العقلائي ، وهذه الحال يفوز الإلحاد كنتيجة لغياب الدين .

أمام المتدين الآن خياران أساسيان : إما أن يتخلى عن دفاعه عن الكائن فوق الطبيعي جملةً وتفصيلاً ، أو أن يستمر بادعائه بوجود هذا الكائن بالقول إن هذا الكائن يمكن للعقل البشري أن يعرفه ، ولو جزئياً . بما أن الخيار الأول استسلام للإلحاد، فغالباً ما يتم تبني الخيار الثاني. وبقاء الدين على قيد الحياة يتطلب الهروب من اللأدرية والدفاع عن قدرة عقل الإنسان، على فهم الإله بشكل أو بآخر. وهذا يصل بنا إلى المفهوم المسيحي لله، وخصوصاً كما تراه الكاثوليكية التي رفضت اللأدرية المتدنية لأنها استشعرت عدم إمكانية الدفاع عنها .

٣- الله في المسيحية

١- الهروب من اللاأدرية

الله في المسيحية مخلوق معقد وغامض . والمسيحيون يتناقشون فيما بينهم بخصوص مواصفاته ، وإلى أي مدى يمكن للإنسان أن يفهمها . وثمة تيار قوي في الفكر المسيحي يدافع عن قدرة الإنسان على معرفة الله بالعقل ، وخصوصاً ضمن إطار الإكوينية (لاهوت توماس الأكويني) . ولكن تبقى مشكلة تتعلق بحالة المعرفة . هل يمكن الحصول على معرفة مباشرة به ؟ يجمع المسيحيون على الجواب بالنفي . إذن ما هي طبيعة ومشروعية معرفتنا به ؟ وكيف يمكننا الركون إليها ؟

من يرغب باكتشاف طبيعة الله، فالتقويم الكاثوليكي القومي يزخر بتشكيلة مواصفات تختار منها ما تريد . وبحسب هذا التقويم فالله " قوي وخالد ومقدس ولا يموت وكبير وغير قابل للتغير ولا يمكن فهمه ولا يمكن تصويره ولا مثناه وغير مرئي وعادل ومحب ورحيم والأعلى والأكثر حكمة وكلية القدرة وكلية العلم وكلية الحضور وصبور وكامل ووهاب والأسمى وصادق " (١) .

هذه القائمة مؤثرة ولاشك ، ولكن ثمة مشكلة فيها : إنها تتضمن صفة " لا يمكن فهمه " . لا بد أن يتعجب المرء من كيفية الإعلان أنه " غير قابل للفهم " وبنفس الوقت تعداد اثنتين وعشرين صفة إضافية له . إذا كنا لا نستطيع أن نفهم الله ، فكيف يمكن للمسيحي أن يقدم لنا سلسلة مواصفات يفترض بها أن تساعدنا على معرفة طبيعته ؟

الجواب هو أن المسيحية، مثلها مثل اللاأدرية المتدنية وباقي أشكال الدين، تعتبر أن طبيعة الله الحقيقية ، جوهره، أعجز من أن يفهمها عقل الإنسان. وأية معرفة نعرفها عن الله هي ناقصة بالضرورة. يقول أحد المسيحيين :

ثمة عنصر هام من الحقيقة في الرؤية الصوفية التي ترى أن الله لا يمكن تصويره . وهو ينبثق من الإدراك الواضح لتسامي الله ، وهو تحذير مفاده أن الإنسان الفاني لا يمكنه معرفة الله بالكامل ، ويجب أن لا يتوقع أن يفهمه بوضوح لا لبس فيه . أما الاستنتاج من هذا أنه لا يمكن تصويره بالكامل ، فهذا يعني التفاضل عن حلوله في الطبيعة وتساميه ، ويمكن معرفته بحدود عبر أثره في الطبيعة وبالخبرة (٢) .

بهذا يكون للمسيحية واللاأدرية المتدنية أرضية مشتركة ، كلتاهما ترى أن طبيعة الله غير قابلة للمعرفة أساساً . وبهذا الصدد ينطبق على المسيحية النقد السابق لما هو غير قابل للمعرفة ، وتتساوى مع اللاأدرية في لاعقلانيتها .

ولكن يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن المسيحية تحاول تقديم بعض الوسائل ، ولو غير كافية ، يمكن بها للإنسان معرفة الله . فالمسيحي يطرح بعض خصائص إلهه ، وبهذا على الأقل يختلف عن اللاأدري . وعلينا أن نحدد الآن إلى أي مدى نجحت المسيحية في الهروب من اللاأدرية، من غير القابل للمعرفة .

من المهم أن نلاحظ أن اللاأدرية المتدنية ، برغم صاخر وضوح لاعقلانياتها ، يدرك أصحابها نقطة حيوية : إن تحديد مواصفات أية وحدة تضيق لقدراتها . فأى وحدة يمكنها القيام بوظائفها فقط في سياق طبيعتها ، مما يعني أن تحديد طبيعة الله قصر لقدراته ضمن حدود طبيعته . يصف جون هوسبرز وضع اللاأدرى كما يلي : ماذا يمكننا حقاً أن نقول عن الله ؟ الصوفي لا يمكنه أن يقول شيئاً إطلاقاً . وفعلاً إن قول أي شيء عن الله تحديد له . أن نقول أن لله صفة س يعني أنه يفتقد صفة ما هي غير س . هذا القول يعني تضيق حدود الله الأسمى من كل هذه التسميات^(٣).

طالما أن اللاأدرى المتدين يرغب بالاحتفاظ بفكرة الإله المطلق وغير المحدود ، نراه يرفض تحديد مواصفات إيجابية لإلهه . وحتى لا يجازف ويضع حدوداً له ، فإنه يفضل الإيمان بإله غير قابل للمعرفة .

بول تيليش بنقاشه إن الله لا يمكن القول عنه إنه موجود ، يبين أنه يعي هذا الخطر . فهو يدرك أن لكل موجود طبيعة متناهية ، وإذا ما وجد الله فلا بد أن يكون متناهياً . في الوقت الذي يرغب فيه تيليش عن إنكلر حقيقة الله نراه يشعر بالمشكلة التي يتضمنها تأكيد وجوده . فمجرد قول إن الله موجود ، إن الله كائن ، يعني استبعاد إمكانية طبيعته اللامتناهية ، لذا يلجأ تيليش لموقف شبيه باللاأدرية.

يرغب الكثير من المسيحيين تجنب اللاأدرية بتعيين مواصفات لطبيعة إلههم ، لكنهم يتواجهون بمشكلة خطيرة . من جهة يفضلون فكرة الكائن فوق الطبيعي ، كائن بلا حدود وذو طبيعة لامتناهية . ومن جهة أخرى يريدون إلهاً له مواصفات ، إلهاً يمكن التعرف عليه . لذا لابد أن يفكروا بطريقة تجعل لإلههم طبيعة ونفس الوقت تتجنب تبعات التحديد .

وكان حل هذه المشكلة بطرح " المواصفات غير المحدودة " ، أي طرح خصائص لا تحد من طبيعته . من هنا نرى سمات كلي القدرة وكلي العلم ، وخصائص أخرى غير محدودة وظيفتها تقديم مادة لمفهوم الإله دوناً قصر لطبيعته . على هذا النحو يأمل المسيحي بأن يحافظ على إلهه دون أن يتهاوى جراء تناقضات اللاأدرية . لكن هذا المشروع فاشل من البداية لأن "الصفة غير المحدودة" تناقض بحد ذاتها . فتحديد خصائص هو تحديد خصائص نهائية ، ولا يمكن تجريد الخصائص من الحدود . لنستمع إلى فيورباخ مرة أخرى " المجرد من الحدود مجرد من الوجود . كل الوجود الحقيقي ... وجود نوعي نهائي . والله الذي يتضرر من الخصائص النهائية أجبن من أن يوجد وأضعف"^(٤).

إن ظهور " الصفة غير النهائية " هو التناقض المركزي لله المسيحي . وكما سنرى ، فإن مواصفات الله المسيحي لا يمكنها الصمود أمام التفحص النقدي . إن مفهوم الله مشبع بالغموض والتناقض ، ومن الواضح أنه كلام فارغ . ومعظم هذه التصدعات ناجمة عن جهود المسيحي العقيمة لإضفاء خصائص غير محدودة على إلهه، لتكون النتيجة مزيجاً من التناقضات التي لا حل لها ، خصائص نهائية وإله لامتناه . هذه التناقضات تحيل إله المسيحية فوضى مفهومية لم يسبق لها مثيل .

كشفنا الآن عن مبدأ هام : حك المسيحي تجده لأدرياً . الإله المسيحي هو بكل بساطة إله اللاأدرية ببعض
الرتوش . خصائص الإله المسيحي هي خط الدفاع الأول ضد اللاأدرية، لكن المسيحي سيجأ أخيراً إلى
الادعاء بأن إله كإله اللاأدرية، غير معروف .

إذا كان هذا صحيحاً ، إذا كان إله المسيحية سيصير أثناء دراسته إله اللاأدرية، فالمسيحي إذن ليس أفضل
حالاً من اللاأدري ، وسينطبق نقدنا السابق للأدريّة على المسيحية أيضاً .

سيعبر المسيحي عما لا يمكن التعبير عنه ، وسيفكر بما لا يمكن التفكير به ، وسيقدم معرفة بما هو غير قابل
للمعرفة . إذا كان هذا صحيحاً ، فسنطلب من المسيحي أن " يلوذ بالصمت " أو أن ينكر إيمانه، وسنبن أيضاً
لماذا يجب أن ينكر الدين أي شخص عنده ولو ذرة احترام للعقل .

٢- معرفة الله المسيحي

أمام المسيحي مشكلة تتلخص بكونه إن أراد أن يبقى على فكرة الكائن فوق الطبيعي فعليه الإصرار على
أن الله غير قابل للفهم ، أما إن أراد الهروب من بلوى اللاأدرية-وهذا ما يجب عليه إن أراد إعطاء معنى لمفهوم
الله-فعليه الإقرار بأن الإنسان قادر على معرفة الله بطريقة ما . تبدو هذه المهمة مستحيلة ، ولكن هناك عدة
حلول مقترحة .

تقدم لنا المسيحية التقليدية طريقتين أساسيتين يمكننا من خلالهما مناقشة طبيعة الله: الأولى سلبية ، تقول ما
لا يكونه الله ، وسنشير إليها باللاهوت السلبي . والثانية إيجابية ، تقول ما يكونه الله ، وسنشير إليها باللاهوت
الإيجابي . بعض اللاهوتيين يتبنون لاهوتاً سلبياً حصراً ، بينما مزج بعضهم بين الاثنين . ونحن معنيون بتقييم
نجاح هذه المقاربات ، بشرح كيفية معرفة الله غير القابل للمعرفة .

أ- إذا تفحصنا قائمة المواصفات المذكورة سابقاً في التقويم الكاثوليكي القومي ، سنلاحظ أن العديد منها
سلبي ، تحدد ما لا يكونه الله . وهي مشتقة من العبارة اللاتينية *Via negativa* ، الطريقة النفية ، والتي تعود
بتاريخها إلى الأثر الأفلاطوني المبكر على المسيحية . فالطريقة السلبية دافع عنها بوضوح أشباه ديونيسيوس في
النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي، وأصبحت بارزة مع توما الأكويني في القرن الثالث عشر . تركز
الطريقة السلبية على فرضية " أننا لا يمكننا أن نعرف ما هو الله ، بل نعرف ما ليس هو " . فحوى اللاهوت
السلبي التبصر بطبيعة الله عبر تحديد الخصائص التي لا يمكن أن تكون خصائصه ، وبهذا يتميز الله عن
الكائنات الفانية .

بعض مواصفات الله سلبية بوضوح : تقول لنا صفة " غير قابل للتغير " إنه لا يتغير ، وصفة " لا يوصف "
إنه لا يمكن وصفه و"لامتناه" إنه غير متناه و " غير مرئي " إنه غير قابل للرؤية . وحتى بعض الكلمات التي
تبدو إيجابية هي سلبية أساساً . فالقول مثلاً إن الله " خالد " تعني إنه " غير خاضع للتعاقب الزمني " .
وعلاوة على ذلك فإن مواصفات " كلي القدرة " و " كلي العلم " تعني قدرات غير محدودة ، لذا فهي تنبثق ،
على الأقل جزئياً ، من الطريقة النفية .

المشكلة الأولى مع اللاهوت السلبي هي أن الله ، إذا ما وصفناه فقط بعبارات السلب ، يستحيل تمييزه عن اللاوجود . " فأي كائن يتصف كلياً بعبارات نفية من المؤكد أنه لن يتميز إطلاقاً عن اللاكينية " (٧). فالله ليس مادة ، وكذلك اللاوجود . ليس له حدود ، وكذلك اللاوجود . إنه غير مرئي ، وكذلك اللاوجود . الله لا يمكن وصفه ، وكذا حال اللاوجود ، وهكذا دواليك نزولاً إلى كل الحوامل النفية . لذا إذا رغب المتدين بتمييز إيمانه بالله عن إيمانه بلا شيء إطلاقاً فعليه تقديم مادة إيجابية لمفهوم الله .

والأمر من هذا أن اللاهوت السلبي عاجز عن الصمود بذاته . فحتى تقول ما لا يكونه الله يجب أن تعرف أولاً ما يكونه . دونما فكرة إيجابية عن طبيعة الله يستحيل تحديد الخصائص التي لا تخصه . إذا كانت طبيعة الله مجهولة تماماً للإنسان ، فليس بإمكان المسيحي تحديد الخصائص التي لا تنسجم وطبيعة الله . لا يمكننا معرفة شيء لا ينسجم مع غير القابل للمعرفة .

كيف يمكن للمسيحي معرفة الحدود التي لا تتفق وطبيعة الله ؟ لماذا يستحيل أن يكون الله مادة عضوية مرئية ؟ على أي أساس يتم الادعاء بأن الله لا يمكنه أن يكون مخلوقاً فانياً ؟ لماذا تتناقض طبيعة الله والتغير ؟ هذه الأسئلة وأشباهاها لا يمكن الإجابة عليها دونما إشارة إيجابية لطبيعة الله .

لذلك نرى أن اللاهوت السلبي يفترض مسبقاً وجود اللاهوت الإيجابي . والحوامل السلبية ممكنة إن تمكنا من معرفة نظائرها الإيجابية. وما لم نعرف الله بطريقة إيجابية فلن نعرفه قط. وهذا يلقي بنا في مهاوي اللادرية. من المهم أن نلاحظ أن الطريقة السلبية هي العربة التي يقدم بها المسيحي مواصفاته "غير النهائية". فالمواصفات مثل لامتناه ولا يمكن تصوره وغير مادي تبدو أنها تصفه دون أن تقيده. لكن الحقيقة أن هذه المواصفات ببساطة تدفع فكرة الله خارج حدود فهم الإنسان، وهي ليست أكثر من لأدرية مغطاة بغطاء رقيق . لو عددنا السمات الأساسية لكيفية معرفة الإنسان للحقيقة ثم نفينا هذه السمات فسنجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام المواصفات السلبية لإله المسيحية . التكنيك المستخدم في تعريف الله بعبارات نفية يمكن وصفه بأنه تكنيك " كل شيء لا يعرفه الإنسان . " فعندما يدرك الإنسان الحقيقة يدرك الوجود المحدود المتناهي ، لكن الله غير محدود وغير متناه . والإنسان يدرك الحياة المادية بقدراتها المحدودة ، أما الله فغير مادي وقدراته غير محدودة . الإنسان يدرك العالم المتغير ، لكن الله لا يتغير . الإنسان يدرك الكون الطبيعي القابل للمعرفة ، لكن الله كائن فوق طبيعي غير قابل للمعرفة .

إذا كرّس المرء نفسه بعقل أحادي الجانب لتخريب قدرة المرء على استخلاص المفاهيم ، فأفضل ما يقوم به هو وضع إله المسيحية والطلب إلى الناس الإيمان به . الله بالضبط نفى ونقيض لكيفية إدراك المرء للحقيقة . إن القول بأن الله ليس هذا ولا ذاك يبدو إجابة جزئية على سؤال " ما هو الله ؟ " ولكن عندما نشير "بهذا" و " ذاك " إلى كل سياق معرفة الإنسان ، يكون اللاهوت السلبي يدفع الله إلى اللادرية، ويظل سؤالنا بلا جواب .

لامتناه ولا يمكن تصوره وغير مادي ، هذه المواصفات وأشباهاها سلبية ، ولكن إذا حاولنا التعبير عنها إيجابياً (مع الحفاظ على معناها وسياقها المطلوب) ، فسنقع في جملة تناقضات . أي مفهوم يمكنه أن يعبر عن

الوجود اللامحدود في الوقت الذي يستلزم مفهوم الوجود الحدود ؟ كيف يمكن للمرء أن يدرك بعبارات إيجابية كائناً غير قابل للمعرفة يعرف أنه موجود ؟ وكيف يمكن للمرء أن يصوغ مفاهيم الوجود بمعزل عن المادة والطاقة واشتقاقات (مثل الوعي) عندما تكون أشكال الوجود هذه هي فقط التي نعرفها ؟

الجواب بسيط : لا يمكننا إدراك هذه الأمور ، ولا إدراك خصائص الله السلبية الأخرى ، كما أننا لن نتمكن من إدراكها إلى الأبد . إن وهم الخصائص غير المحدودة تستند إلى قناع النفي . وعندما نحرم المتدين من ميزة التعامل فقط بالسلب فليس بإمكانه أبداً إعطاء معنى لمفهوم " الموصفات غير المحدودة " . إن تعيين خصائص لأي كائن هو تحديد وقصر وقسر لطبيعته . وكما قلنا سابقاً " الصفة غير المحدودة " تناقض بحد ذاتها . في الوقت الذي تفترض فيه الطريقة السلبية منطقياً المعرفة الإيجابية بطبيعة الله فإن معظم الخصائص السلبية لا يمكن ترجمتها بعبارات إيجابية لأنه ينجم عنها التناقض القائم أساساً في صلب " الصفة غير المحدودة " . فالموصفات السلبية لله لا تقدم لنا أي معرفة حقيقية بطبيعة الله ، إنها موصفات زائفة . والكامن في هذه الموصفات هو " لن يفهم العقل هذا " .

وعندما نطرد تناقض " الصفة غير المحدودة " من محبّاه في اللاهوت السليبي ، سرى أن إله الطريقة النفيسة غير مفهوم مثله مثل الإله الصوفي الغامض للأدرية ، إن لم يكن أكثر . فالطريقة النفيسة دعامة كرتونية للمسيحية لإخفاء إلهها غير القابل للمعرفة . وعندما تنهار هذه الدعامة تبرز اللاأدرية المتدنية بكل تناقضاتها وكلامها الفارغ .

ب- يربط الكثير من اللاهوتيين اللاهوت السليبي باللاهوت التوكيدي ، وهذا كما يزعمون ، يسمح للمسيحي بأن يعزو لإلهه خصائص إيجابية . وإذا ما تم الجمع بين هذه المقاربات فإنهم يدّعون أنهم تجنبوا مشكلة اللاأدرية العويصة .

فالأكوييني قدم لمفهوم الله مصطلحات مثل " المعرفة " و " الحياة " و " الإرادة " و " الحب " و " العدل " و " الرحمة " ، ومن الواضح أن هذه الخصائص إيجابية بطبيعتها . ولكن لازالت هناك مشاكل فعلية لأن معظم الموصفات الإيجابية التي يوصف بها الله ثانوية الأهمية لأنها تشير إلى شخصية الله أكثر مما تشير إلى طبيعته الميتافيزيقية ككائن موجود . فالقول بأن الله محب أو رحيم لا تساوي من حيث أهميتها لا متناه ولا يمكن تصوره ، لذا هناك نوع من عدم التوازن بين هذه المقاربات .

فالحكمة والحب والمعرفة والقوة قد تكون موصفات جيدة ، لكنها موصفات لـ ماذا ؟ ما هي طبيعة الكائن الذي له هذه الموصفات ؟ فاللاهوت التوكيدي ، إذا أراد إنقاذ الله من مغبة الضياع في غير القابل للمعرفة ، يجب أن يقوم بما هو أكثر من تعداد موصفات ثانوية له . وما لم يستطع ذلك ، فاللاهوت التوكيدي في أفضل الأحوال أداة بلا فائدة .

بالإضافة إلى ذلك ، فالله في اللاهوت التوكيدي تحاصره مشكلة تاريخية طويلة لا يستطيع أن يهرب منها . كل هذه التي يفترض بها أن تكون موصفات إيجابية تنبثق من سياق حياة إنسانية من الواضح أنها محدودة الوجود ، وعندما نحملها من هذا السياق ونطبقها على الكائن فوق الطبيعي فإنها تفقد كل معناها .

وحتى تتوضح هذه المشكلة ، لنفكر بالمسألة التالية : عندما يقول المسيحي إن الله حي ، فهل يعني أنه حي تماماً كالطبيعة العضوية الحية ؟ إن كان كذلك ، فلا بد أن يكون وحدة مادية ستموت في النهاية . وعندما يقال إن الله حكيم أو عليم فهل مفهوم معرفته كمفهوم معرفة الإنسان ؟ إن كان كذلك فالله يمكنه أن يخطئ ويمكنه اكتساب المعرفة فقط بالجهود العقلية . وعندما يقال إن الله قدرة أو طاقة معينة فهل تعني هذه الطاقة مفهوم الطاقة كما نفهمه ؟ إن كان الله كذلك ، فلا بد أنه محدود . وعندما يقال إن الله محب ، فهل حبه هو الحب الذي نعرفه ، إن كان كذلك فلا بد أن له عواطف يشعر بها بالحب .

إذا أراد المسيحي أن يستخدم خصائص إيجابية لله ، وبنفس الوقت تحتفظ بمعناها الإنساني ، فلا بد من أن ينزل بإلهه إلى مستوى الإنسان أو شبيهه بالإنسان . ومن ناحية أخرى ، إذا كان لهذه الخصائص معنى مغاير لدى تخصيص الإله بها إذن لابد من الافتراض بأن معناها غير معروف وغامض، وهي على الأرجح فارغة من المعنى . وبهذه الحال ندفع الإله إلى اللاأدرية. يصف فريدريك فريه المعضلة الدينية كما يلي :

المتدين واقع بين نارين . إما أن تحتفظ اللغة الإنسانية بمعناها المشتق من تجربة المحدود ، وبهذه الحال لا تنطبق على إله المتدين ، هذا الإله غير المحدود والذي لا يمكن وصفه بعبارات المحدود ، أو أن تكون اللغة "مصفاة" من جذورها الإنسانية وفارغة من المعنى بالنسبة للإنسان ، وبهذه الحال فهذه اللغة ليست إنسانية وبالنسبة لنا ليست "عن" الله^(٨) .

فالمسيحي في وضع إما وأما : إما أن نستخدم اللغة الإنسانية ونحن نتكلم عن الله ، ويكون لكلامنا معنى ، وبهذه الحال لا يختلف الله نوعياً عن الوجود المحدود (وإما أن اللغة الإنسانية لا تنطبق على الله أبداً) وبهذه الحال تصبح كلمة "الله" عديمة المعنى . وعندما يشترط المسيحي كون الله فوق طبيعي وغير قابل للمعرفة فإنه يفعل فعله بإزالة الله من مجال اللغة والتواصل ، وبهذه الحال يزيل نفسه من سياق التفكير المنطقي . الاعتراض على هذا الكلام ذو ماض عريق . ناقشه اللاهوتيون على مدى قرون ومازال يشغل حيزاً هاماً في المناقشات اللاهوتية . الجهد الأكثر طموحاً لإنقاذ الله من معضلة تجسدية هو مذهب المشابهة . هذا المذهب طرح بأشكال مختلفة ، بعضها مستواه الاختصاصي أعلى من أن تناقشه هنا^(٩) . وستناقشه بشكله الأوسع انتشاراً ، بحيث يمكن تكثيفه بالتالي :

يرى المسيحي بأننا عندما نعطي الله خصائص إيجابية مثل حكيم ومحب وخير فنحن لا نستخدمها بنفس معنى استخدامهما على الوجود الفاني ، ولا نستخدمهما بمعنى مختلف كلياً ، بقدر ما نستخدمهما على سبيل التشبيه ، أي نضعها كتشبيه بين الله والمخلوقات الفانية .

بما أن الله غير قابل للفهم ، فنحن لا نستطيع تفحص خصائصه ومقارنتها بخصائص الإنسان لنستنتج أن الله والإنسان لهما بعض السمات المشتركة . على كل حال ، لو كان هذا ممكناً لتوفرت لدينا معرفة مباشرة بطبيعة الله قبل المقارنة مما يزيل الحاجة للتشبيه . كيف يزعم المسيحي إذن بالمشابهة بين الله والإنسان ؟ علينا أن نتذكر أن الكائن فوق الطبيعي يختلف عن الوجود الفاني بالنوع ، لا بالدرجة فحسب . هذه الفجوة التي لا يمكن جسرهما بين الله والإنسان تمنع المسيحي من النقاش بأن الله نفس خصائص الإنسان ، ولكن

بمدى أوسع . فالله ليس إنساناً خارقاً ، ، وخيريته ليست خيرية الإنسان مضخمة إلى درجة هائلة ، ولا ذكاؤه شكلاً مضخماً من عبقرية الإنسان . فالله والإنسان على طرفي نقيض تماماً ، لذا يستحيل وجود تشابهات بين مواصفات هذا ومواصفات ذاك .

لذلك نرى أن التشبيه بين الله والإنسان لا يمكن أن ينبثق من التشابه بين طبيعتهما . هذا التشبيه غير ممكن ولا بحال من الأحوال . وبهذه النقطة يكون مذهب المشاهدة مراوفاً نوعاً ما . يبدو أن المشاهدة " تتضمن امتلاك الله والإنسان مواصفات ، لكن كلاً منهما يمتلكها بطريقة تتناسب وطبيعته " (١٠) . يطرح دي جي بي هاو كنز هذا الأمر على النحو التالي :

في الوقت الذي لا يقاس فيه المحدود مع اللامحدود ، يمكن أن يكون في كل منهما مقاييس متشابهة . وهكذا تكون الخيرية الإلهية لله تماماً كما هي الخيرية الإنسانية للإنسان ، والحكمة الإلهية له تماماً كما هي الحكمة الإنسانية للإنسان ، وعموماً فالمواصفات الإلهية لله تماماً كما هي شبيهاً من الصفات الفانية للأشياء الفانية (١١) .

ووفقاً لهذا النمط ، فالتشابه بين الله والإنسان هو تماماً كما أن للإنسان مواصفات تتناسب وطبيعته الفانية، فإن لله مواصفات تتناسب وطبيعته الخالدة . خصائص الله بالنسبة لله مثلما هي خصائص الإنسان للإنسان . هذا هو التشابه بين الله والإنسان .

لقد عاينا مذهب المشاهدة ، الذي يشار إليه عادة بـ " التشابه التناسبي " لأهميته التاريخية لا لقيمه الجوهرية . فالمشاهدة تفشل فشلاً ذريعاً بزعمها أنها " خط وسط " بين طرفي النقيض ، بين اللأدرية وبين خلع الصفات البشرية على الله . هذه المشاهدة فندها الفلاسفة ودحضوها كلياً حتى بات يندر أن يدافع عنها أي لاهوتي خارج إطار الإكوينية . وسنناقش فقط نقاط ضعفها الرئيسة حتى بأشد اختصار ممكن .

لتبدأ القول إنه من الصعب فهم الهدف الذي يرمي إليه مبدأ المشاهدة لتحقيقه . نحن معنيون بمعنى المواصفات الإيجابية عندما تكون لله ، بينما نحبرنا طريقة التشبيه أن لله هذه الخصائص بطريقة تتناسب وطبيعته . ولكن ما هي المشكلة التي يحلها هذا القول ؟ فنحن لم نتقدم أية خطوة باتجاه فهم معنى صفات مثل الحكمة والمعرفة والحب عندما يتصف بها الله .

وحتى يوضح المسيحيون مذهب المشاهدة ، فإنهم يشيرون أحياناً إلى الطريقة التي نطبق بها الصفات العامة على الإنسان وأشكال الحياة الدنيا . على سبيل المثال قد نقول عن الكلب " مخلصٌ وذكيٌ وودودٌ " ونستخدم هذه الصفات أيضاً مع الإنسان . والآن من الواضح أن هناك بعض التشابهات بين الإنسان والكلب - كلاهما لبون - تسمح لنا بوصفهم بنفس الصفات . ولكن بنفس القدر من الوضوح ثمة اختلافات شاسعة بين النوعين، وهكذا فنحن لا نقصد هذه الصفات بنفس المعنى بالضبط . لذلك ، يستتج المسيحي ، نحن نحمل الكلاب هذه الصفة على سبيل التشبيه . نقول إن للكلب ذكاءً في سياق طبيعته وقدراته ككلب تماماً مثلما أن للإنسان ذكاءً في سياق طبيعته وقدراته كإنسان (١٢) . بمد هذا النموذج إلى الله ، فنحن نقول أيضاً إن لله مواصفات تتناسب وطبيعته ككائن خالد .

محاولة الإيضاح هذه فاشلة ، حتى لو سلمنا أن كلمات مثل " الذكاء والإخلاص " يمكن أن تنطبق على الحيوانات من قبيل التشبيه . وهذا ادعاء غير واضح ، فنحن على الأقل نعرف عما نتحدث عندما نستخدم مصطلح كلب . إن قلنا إن للكلب صفة تتناسب وطبيعته ، فإننا على الأقل نعرف طبيعته . بكلمات أخرى ، قبل أن نحاول أن نطبق على الكلب حوامل تشبيهية عندنا معرفة غير تشبيهية بما تعنيه كلمة كلب . ولكن لسوء الحظ ليس عندنا هذه المعرفة عندما يتعلق الأمر بالله .

إن القول بأن " الخير الإلهي لله تماماً مثلما الخير الإنساني للإنسان " بلا معنى دوغما معرفة مباشرة ما بطبيعة الله . نعلم ما هو الإنسان ونعلم كيف يكون عندما نعزو إليه الخير . لكننا لا نعرف ما هو الله ولا كيف يكون عندما نعزو إليه الخير . وكما يوضح دبل يو تي بلاكستون " إذا أراد المرء أن يعرف شيئاً عن الله (أو عن أي شيء آخر) عبر التشبيه ، عليه أن يعرف شيئاً عن الله (أو عن أي شيء آخر) بشكل واقعي" (١٣) . إن معرفة طبيعة الله معرفة تشبيهية تفترض مسبقاً معرفة طبيعته معرفة غير تشبيهية .

إذا كان الله المسيحي غير قابل للمعرفة ومختلفاً تماماً بالنوع عن الموجودات الفانية ، فلا يمكن أن نصير عندنا أدنى فكرة عن معنى أن نعزو إلى طبيعته خاصية إيجابية ، لا عن طريق التشبيه ولا غيره ، لأننا لا نعرف هذه الطبيعة . عندما نقول إن السلسعون يمتلك الحكمة بالتناسب مع طبيعته ، ونشترط أن هذه الحكمة تختلف نوعياً عن حكمة الإنسان ، في الوقت الذي تكون فيه طبيعة السلسعون غير معروفة ، هذا القول لا يقدم لنا شيئاً لفهم السلسعون ولا لفهم مواصفاته . وهذا هو حال الله في المسيحية . وبنفس المنطق يمكننا الادعاء بأن الله " أصفر " و " لرج " طبعاً شريطة أن هذه الصفات عندما يتصف بها الله ليس لها نفس اتصاف الإنسان بها ، وأن هذه الصفات يتصف بها الله بطريقة تتناسب وطبيعته الخالدة .

طالما بقي الله في المسيحية في مجال غير القابل للمعرفة ، وطالما ظل مختلفاً نوعياً عن أي شيء نعرفه طالما بقينا عاجزين عن أن ننسب له أية صفة إيجابية . إن القول بأن الله " خير " أو " حكيم " لا يعني أكثر من قول إن كائناً غير قابل للمعرفة يمتلك خصائص غير قابلة للمعرفة بطريقة غير قابلة للمعرفة . إن الخصائص الإيجابية لله تكرر فقط ، وعلى نحو ملتبس ، أن الله خارج نطاق فهم الإنسان . تماماً كما يغمز أحد رجال اللاهوت معترفاً " إن الله أبعد ما يكون عن كونه بلا معنى حتى أن معناه الحقيقي أكثر إيجابية من أي شيء يمكننا استيعابه " (١٤) .

وبرغم مذهب التشبيه ، فاللاهوت التوكيدي أعجز من أن ينقذ الله من الضياع في اللاأدرية ، ومواصفات الله الإيجابية ، مثلها مثل حوامله السلبية ، ببساطة ليست إلا وسائل يحاول المسيحي من خلالها إظهار ، ويأمل بتقنيع ، إلهه غير القابل للمعرفة .

٣- الله والوضوح

في محاولته لتقدم معرفة لله غير القابل للمعرفة ، يواجه المسيحي عقبات لا يمكن تجاوزها . فاللاهوت السليبي والإيجابي يخفقان بتزويدنا بطريقة لمعرفة الله ، لذا لا يمكنهما تأمين مخرج للهروب من اللاأدرية . سنعاين الآن المواصفات الرئيسة للإله المسيحي التي سترينا باللمس كيف يسقط هذا الإله في اللاأدرية ومنها في اللا عقلانية .

قبل معاينة خصائصه المحددة لأبد من بعض التمهيد الابتدائي . من الواضح أننا لا نقبل مواصفاته المفترضة بشكل غير نقدي ، لذا يجب أن نقرر إن كانت واضحة أم لا . لن يفيدنا القول بأن الله مواصفة س ما لم نفهم معنى س . إن قيل لنا إن السلسعون كمنوشي فهذا لا يمكننا من فهم طبيعة السلسعون ، على العكس بدل كلمة غير مفهومة صار عندنا اثنتان .

مهمتنا التقويم النقدي لمعنى واستخدام مواصفات الله لنقرر وضوح جوهرها : مفهوم الله . وحتى نبلغ غايتنا يجب أن نخضع كل واحدة من هذه المواصفات لسؤال أو أكثر من هذه الأسئلة :

أ- هل هذه الصفة منسجمة داخلياً ؟ أي هل هي متناقضة داخلياً ؟ فالانسجام مع الذات هو العمود الفقري للوضوح . إن كانت السمة المفترضة متناقضة بذاتها إذن لا يمكن أن توجد . وأي كائن يقال عنه إنه فيه هذه الصفة يستحيل أن يوجد . إن كان مفهوم الله فيه صفات متناقضة ، يمكننا القول بيقين إنه لا يمكن أن يكون موجوداً .

ب- هل تنسجم هذه الصفة مع المواصفات الأخرى المفترضة لله ؟ من المنطقي أن نقول أن السلسعون مربع أو دائري ، ولكن من السخف أن نقول إنه مربع ودائري بنفس الوقت ونفلس الجحال . فالكائن ذو المواصفات غير المنسجمة هذه لا يمكن أن يوجد . إذا كان مفهوم الله فيه مواصفات متناقضة ، يمكننا القول بيقين أن الله غير موجود .

ج- هل تستخدم هذه الصفة في سياقها الصحيح ؟ فالمفاهيم لا تقوم في الفراغ ، بل تستخلص ضمن إطار محدد ويظل لها نفس المعنى ضمن نفس الإطار . على سبيل المثال نستخدم مصطلح " الأحمر " لوصف لـون الشيء ، ولكن لنفترض أننا استخدمنا مصطلح " أحمر " للإشارة إلى هيئة الشيء . مع أن " أحمر " كلمة ذات معنى ، لكنها تفقد معناها لدى تطبيقها في سياق مختلف ، تصبح غير واضحة .

ناقشنا مشاكل في تطبيق مفاهيم مشتقة من معرفتنا بالوجود المتناهي على الكائن فوق الطبيعي الذي ، كما يقول أحد اللاهوتيين " لا شيء مشترك قط بينه وبين الكائنات الفانية " . وبسبب هذا الانتقال الجذري في السياق فالكلمات العادية مثل " خير " و " حكيم " تصير بلا معنى لدى تطبيقها على الله .

د- هل تعطينا الصفة معرفة إيجابية بطبيعة الله ؟ لا يمكن إقناعنا بصفة لله إن أخبرتنا بما لا يكونه الله . وكما رأينا من قبل ، قبل أن يقول المسيحي ما لا يكونه الله يجب أن تكون عنده فكرة ما عما يكونه . ونحن معنيون بهذه المعرفة الأكثر أساسية .

هـ- هل الصفة قابلة للمعرفة ؟ هذا السؤال عصيب . نحن نتفحص مواصفات الله بافتراض أن الهدف منها تفهيمنا طبيعة الله فهما منسجما ، وهذا ممكن فقط في حال كون هذه المواصفات قابلة للفهم . وما لم تكن قابلة للفهم فهي عديمة الجدوى كمواصفات . لا يمكننا أن نعرف إلها غير قابل للمعرفة من خلال خصائص غير قابلة للمعرفة .

و- هل تتوافق الصفة مع الوقائع المعروفة ؟ هذا السؤال لا علاقة له بوضوح مفهوم الإله ، بل له علاقة بقيام إمكانية وجود الله . على سبيل المثال ، إن قيل لنا أن الله هو الخالق كلي الحب للكون ، فقد نجد أن هذا لا يتوافق مع واقع الألم والمعاناة . إذا كان هذا هكذا ، يمكننا أن نستنتج أن الله لا يوجد . ونحن مجهزين بهذه العدة من الأسئلة الأساسية المترابطة داخليا ، سنلتفت الآن إلى الخصائص المحددة لإله المسيحية .

٤- الله والكائن والوجود

المجموعة الأولى من المواصفات التي سنفكر فيها ذات أهمية خاصة لأنها تشير إلى طبيعة الله ككائن ميتافيزيقي . هذه المواصفات التي تصف طبيعة الله ككائن موجود ، كما يزعمون ، مقارنة بقدراته وخصائص شخصيته . إذا أردنا إنقاذ إله المسيحية فمن الصعب جدا أن تصمد هذه المواصفات أمام التقويم النقدي .

أ- يخرنا العهد القديم أن الله الذي اتخذ شكل شجرة مشتعلة جرى بينه وبين موسى الحوار التالي :
قال موسى لله " إذا ذهبت إلى شعب إسرائيل وقلت لهم " لقد أرسلني إليكم إله آبائكم وسألوني " ما اسمه؟" فماذا سأقول لهم ؟ قال الله " أنا هو أنا " (سفر الخروج).
إجابة الله الغامضة هذه أحدثت فيضا من التأمل بين مسيحيي القرون الوسطى ، وكانت ترجمتهم لها أن الله قال إن اسمه " هو الموجود " . فسرهما أوغسطين بمعنى أن الله لا يتغير ، أما الأكوييني ففهمها بمعنى تطابق جوهر الله ووجوده .

رحبت الغالبية العظمى من الناس بتفسير الأكوييني ، ومازال رائعا حتى اليوم بالنسبة لكثير من رجال اللاهوت . " هو الموجود " هو " الاسم الأكثر ملائمة لله " بحسب الأكوييني ، وكثير من اللاهوتيين يعتبرون هذا الاسم " الأساس الرسمي للطبيعة المقدسة " . بالقدر الذي يمكننا فيه أن نفهم جوهر الله ، فإن عبارة " هو الموجود " تعبر عن هذا الجوهر أفضل تعبير .

يشرح الأكوييني " الله هو كينونته " و " جوهره كينونته " ^(١٥) . " هو الموجود " تعني لا تميز بين جوهر الله ووجوده ، إنهما متماثلان ، جوهر الله هو الوجود ، كما يكتب أحد أتباع الأكوييني :
ما يتصف به الله ، تميزا له عن المخلوقات ، من وجهة نظرنا ، أن جوهره لا يختلف عن وجوده ، ليس فيه إلا وجوده ^(١٦) .

لقد استعار الأكوييني ميتافيزيق أرسطو وحوله نوعا ما ليلائم المسيحية ، ولا يمكن للمرء أن يفهم بالكامل التمييز بين الجوهر والوجود دونما خلفية عن الإطار الأرسطي إكوييني المعقد . لن نبتعد عن صلب الموضوع

ولكن سنبسطه كما يلي : تشير كلمة الجوهر إلى ماهية الشيء أما كلمة الوجود فتشير إلى أن الشيء موجود^(١٧).

الجوهر ، بالنسبة للأكويني ، هو طبيعة المادة أو ماهيتها ، إنما ما يجعل الشيء نوعه . الإنسان "حيوان عاقل" ، هذا هو جوهره ، هذا ما يجعله "إنساناً" .

أما الوجود بالنسبة له فهو ما يجعل الجوهر حقيقة ويعطيه وجوداً واقعياً . يمكننا تعريف جوهر أحادي القرن* دون أن يتضمن هذا الوجود الواقعي له ، أما بالنسبة للحصان فيمكننا تحديد أنه موجود بالإضافة إلى ماهيته . يؤكد الأكويني أنه في كل مادة فانية لابد من التمييز بين الماهية والشيئية ، وهذا أساساً هو التمييز بين الجوهر والوجود .

الانفصال بين الجوهر والوجود ينطبق على كل الكائنات باستثناء الله . طالما أن الله " بكنيته بسيط " ، لا يتألف من أجزاء ، فلا يمكن التمييز بين وجوده وجوهره . فهو خلافاً للكائنات الفانية ، لا يمكن فصله مفهوماً عن وجوده الواقعي . طبيعته هي وجوده بهذا الشكل أو ، كما يقال أحياناً ، إنه " كائن ضروري " . وبعبارة اختصاصية " الله وجود قائم بذاته " . هذا جوهر الله و " المبدأ الأساسي للمواصفات المقدسة " . أهمية هذه الصفة لا يمكن المغالاة في التأكيد عليها . من تماثل الله وجوهره يستنتج بعض اللاهوتيين مواصفات أخرى لله مثل " لا نهائي " " كامل " " لا يتغير " ، لذا علينا أن نحدد المدى الذي تعطيه هذه الصفة لمفهوم الله .

النقد الشامل لما سبق يستلزم تفحصاً ونقداً مفصلين لميتافيزيق الأكويني . علينا أن لا نناقش فقط التمييز بين الجوهر والوجود ، بل الفصل الأرسطي لحدوث المادة وشكلها والفعل الكامن . وأخيراً يستدعي الأمر نقداً شاملاً للأسطورة الأكوينية بخصوص الوجود الضروري في مواجهة الوجود المعرفي . من الواضح أن هذه المهمة الكبيرة تقع خارج نطاق الدراسة الحالي ولكن يمكن تحقيق هدفنا بطريقة أقل تعقيداً بما لا يقارن . إن القول بأن جوهر الله مطابق لوجوده لا يمكن قط أن يكون صفة أو وصفاً لله لأنه لا يلي الشرط — من الفصل السابق . إذا سألنا المسيحي " هل يمكن للإنسان أن يعرف هذه الصفة من صفات الله " ؟ أي هل يمكن أن نفهم معناها ؟ فسيكون جوابه لا ، وهذا ما يزيج البساط من تحت أقدام هذه المحاولة لإعطاء مضمون لمفهوم الله .

دون أن ننقد ميتافيزيق الأكويني ، لنحاول رؤية ما يحاول قوله . أولاً يخبرنا أننا نميز بين جوهر المادة ووجودها ، هذا هو الأسلوب الذي يعرف به الإنسان الحقيقة ويملكها . بهذا التمييز نشعر بالأشياء ، إنه شرط للفهم .

ثانياً يخبرنا أننا لا يمكننا التمييز بين جوهر الله ووجوده . ما الذي يؤكد عليه هنا ؟ إنه يسلطة أن الله مختلف عن أي شيء نعرفه . بما أن الإنسان يفهم الأمور عبر مقولات الجوهر والوجود ، وطالما أننا لا نستطيع

تطبيق هذه المقولات على الله ، إذن لا يمكننا أن نفهم الله . فالتمييز الأساسي الذي نستخدمه لفهم الحقيقة لا يمكن تطبيقه على الله ، وهذا ما يجعله غير قابل للمعرفة .

لا داعٍ لمناقشة هذه النقطة لأن الأكوييني يعترف بما يقوله " ... إن فهم الموجود بذاته ... خارج القدرة الطبيعية لأي عقل مخلوق " . مفسرو الأكوييني المتعاطفون معه يوافقون على ذلك . يكتب إف سي كوبلستون وهو يشير إلى تطابق الجوهر والوجود " لا يمكننا أن نشكل أي مفهوم واضح عن هذا ، لأننا نميز حكماً بين الجوهر والوجود ، بين ماهية الشيء ووجوده الفعلي " (١٨) . إتيان جلسون يلاحظ نفس الملاحظة ولكن بقوة أشد :

طالما أننا لا نستطيع ولا نحال من الأحوال أن ندرك جوهرًا مجرد فعل وجود ، إذن لا يمكننا أن ندرك ماهية الله . إن تقويل القديس توما الأكوييني إننا إن نعرف ماهية الله على الأقل معرفة غير كاملة خيانة لفكره الذي عبر عنه . وفعلًا إنه لا يقول فقط إن تصور الجوهر المقدس ليس متاحاً لنا ، بل يقول بوضوح " ثمة شيء يخص الله غير معروف كلياً للإنسان في هذه الحياة ، وهذا الشيء تحديداً هو ماهية الله " (١٩) .

برغم المناورات المعقدة للاهوتيين المسيحيين للهروب من اللاأدرية ، وبرغم الكتابات المطولة العويصة ووقع مواصفات الله المؤثر ، كل هذه الأمور تخزول فيما يلي : طبيعة الله " غير معروفة قط " للإنسان . الخاصية التي نبحث فيها — تطابق جوهر الله ووجوده — ليست إلا طريقة معقدة إلى أبعد الحدود للموافقة على نفس النقطة التي نحاول البرهنة عليها : وتحديداً ، إن مفهوم الله بلا مضمون معرفي . فالمسيحي لا يمكنه إعطاء ملدة ومعنى لكلمة " الله " ، إنه " شيء " فارغ وغير قابل للمعرفة .

إن " هو الموجود " التي يقولها اللاهوتيون تشبه تماماً تكتيك اللاهوت السليبي . هذا القول يأخذ الإطار المفهومي الذي يفهم به الإنسان الحقيقة لينفيه كلياً وهو يدعي أنه بهذا الشكل يقبض على جوهر الله . وهو يقول بالنتيجة " ففكر بالمفاهيم الأساسية التي تحتاجها لاستيعاب الحقيقة ، وأفهم العالم من حولك ، ثم ناقض كل مفهوم من هذه المفاهيم ، عندها تفهم طبيعة الله . فالله هو ذاك الذي لا تستطيع أن تفهمه " .

ليس القصد من تطابق وجود الله وجوهره إخبارنا بما هو الله ، بل القصد منه إخبارنا أننا لن نعرف ما هو الله . يقول أحد اللاهوتيين " طالما أن الله هو الوجود فهو خارق للوضوح [كناية عن عدم الوضوح] " (٢٠) . ويؤكد كوبلستون " إن لفظ الاسم غير الواضح والذي لا يمكن أن يتوضح لنا يذكرنا بالغموض المقدس ويتسامى المقدس خارج حدود كل الأشياء الفانية " (٢١) .

إن تفسير الأكوييني لـ " هو الموجود " بدل أن يزيل اللاأدرية يعززها . طالما أننا نحاول أن نعرض إليه المسيحية بالنزول به إلى فراغ غير القابل للمعرفة ، فهذه الصفة المزعومة لله تدق مسماراً آخر في نعشه . فرجال اللاهوت يقتلون الله وهم يحاولون إنقاذه .

ب — بوصف الله المسيحي عموماً بأنه " غير مادي " أو غير فيزيائي " ، أي لا يتألف من المادة . لا داعٍ لقول الكثير فيما يتعلق بهذه الخاصية لأنها تخضع لنفس النقد السابق للاهوت السليبي . " غير مادي " تقول لنا ما لا يكونه الله ، أي ليس مكوناً من مادة ، لكنها لا تقول لنا ما يكونه الله .

وعلاوةً على ذلك أن فكرة "الكائن غير المادي" ينتج عنها تناقض لا يمكن التعبير عنه بعبارات إيجابية . لا يمكننا أن نتخيل " كائناً غير مادي " لأن مفهوم " المادة " أساسي لمفهومنا عن الكائن . يزعم المسيحي أن الله " كائن " ، لكنه لا يشغل حيزاً وليس له أبعاد ولا يمكن إدراكه أو قياسه أو التحري عنه بأي حال من الأحوال . وهذه المواصفات تحيل مفهوم " الكائن " إلى مفهوم فارغ .

قد يعترض اللاهوتيون هنا ليشيروا إلى أن الكثير من الكلمات ، كالعادلة والوعي " لا تدل على أشياء مادية . مدلولات هذه الكلمات والكثير غيرها غير مادية ، لماذا يتذمر الملحد إذن عندما نقول بأن الله غير مادي.

صحيح أن العدالة والوعي لا تدلان على أشياء مادية ، لكن المتدين يجب أن يتذكر أنهما لا يدلان أيضاً على كائنات غير مادية . " العدالة " تجريد أخلاقي مشتق من طبيعة الإنسان والعلاقات الإنسانية . و " الوعي " يدل على حالة الإدراك التي تتكشف عند عضوية حية محددة . فالعدالة والوعي ليسا وحدات مادية ، لكنهما يرتكزان على المادة في وجودهما . أما الله فلا يتركز على المادة أبداً ، لكنه يوجد ككائن مستقل استناداً إلى ذاته . وبهذا السياق تتجرد " غير مادي " من المعنى .

" غير مادي " لا تصف نوعاً آخر من الوجود ، بل تنفي مفهوم الوجود . من الخطأ الافتراض أن كل المتدينين يعنون بـ " غير مادي " أن الله لا يتألف من ذرات وجزئيات وطاقات ... إلخ ، مع أن هذا جزءاً مما يعنون ، لكن بترجمة ما يعنون إلى اللغة الأستمولوجية فإنه يصير نقيض القابل للمعرفة . إنه يدل على ما لا يمكن للإنسان أن يدركه أو يفهمه . الاعتراض الأساسي على " غير المادي " أنه لا يفعل شيئاً سوى تحديد أن الإنسان لا يمكنه أن يفهم الله . إن القول بأن الله ليس مادة يعني أنه ليس بمقدورنا إدراك الله حسياً ولا بمقدورنا أن نفهمه . لذا تلقي بنا هذه الصفة في اللأدرية.

جـ- صفة الله الثالثة " اللاتناهي " هي المحدد الكوني غير المتجانس لللاهوت المسيحي . فالله ليس كائناً فقط بل كائن لامتناه ، ليس خيراً فقط بل خيره لامتناه ، ليس حكيماً فقط بل حكمته لامتناهية ، وهكذا . فالله مبالغة لا حدود لها .

من غير الضروري معاناة " اللا محدود " بالتفصيل هنا لأنه يحمل رسالة معرفية بسيطة طالما أن " اللا محدود " كلمة نفية - بلا حدود - وطالما أن كل ما يدركه الإنسان له حدود ، إذن فهذه الكلمة تعني أن الله خارج نطاق فهمنا إلى الأبد . وهذا هو الجرم الرئيسي " للصفة غير المحدودة " وتكنيك " كل ما لا يعرفه الإنسان " .

يجب أن يعترف رجال اللاهوت أولاً أننا لا نستطيع أن نفهم غير المحدود ، لذا لا داع لإجهاد أنفسنا في هذه النقطة . ولكن ثمة طريق ملتوي لهذه النقطة . الكثير من رجال اللاهوت يتبعون الأكوييني بالنقاش بأن الله ليس غير معروف إلى هذه الدرجة ، لكنه على العكس " معروف بالمطلق " . يشرح الأكوييني " يستحيل على أي عقل مخلوق أن يعرف الله بدرجة مطلقة ، من هنا يستحيل عليّ أنا معرفة الله " (٢٢) . فالله أكبر من أن نفهمه ، تماماً كما " الشمس المرئية بالمطلق ، لا يمكن أن يراها الخفاش بسبب شدة ضوءها " (٢٣) .

الله غير محدود ، أما فهم الإنسان فمحدود ، لذا فدفع اللامحدود يتجاوز المحدود . الله أكبر من أن نصفه بعقل الإنسان المحدود ، وهكذا بدل توصيف الله بعدم الوضوح يفضل اللاهوتيون القول عنه إنه " فائق الوضوح " .

المطلوب منا الآن تصديق أن الله ليس غير معروف بل إنه " معروف بشكل غير محدود " . وهكذا يكون مفهوماً للعقل " غير المحدود " ، أي لنفسه . وبما أن " العقل المطلق " نفسه يجب أن يكون غير قابل للمعرفة ، إذن فالقول بأن الله " معروف بشكل غير محدود " يعني أنه " قابل للمعرفة " بطريقة غير قابلة للمعرفة — وهذا اعتراف بأنه غير قابل للمعرفة ، انتهى . ليس هناك فصل مشروع بين ما هو غير قابل للمعرفة بالنسبة للإنسان وما هو غير القابل للمعرفة بحد ذاته . إن محاولة الأكوييني وغيره من اللاهوتيين لإقامة هذا الفصل — بأنه فائق الوضوح بدل غير واضح — برغم كل روعتها ليست أكثر من موارد لاهوتية . إنها لا تقربنا أبداً من فهم مفهوم الإله .

بعد تفحص الخصائص الثلاث الرئيسة لله المسيحي ، نراها تركز بشكل رئيسي على " الطريقة النفيسة " وفيها الأخطاء الأساسية لللاهوت السليبي . هذه " المواصفات " غير مفهومة بحد ذاتها ، وكل ما تقوم به أنها تغرقنا في اللادورية أكثر .

طالما أن خصائص الله الأساسية لا يمكن الدفاع عنها عقلياً ، فلنا كل الحق بالوقوف هنا ورفض مفهوم الإله باعتباره لاعقلانياً . ولكن بغية المزيد من البرهنة على كون الله في المسيحية هو إله اللادورية المستتر، فسنلتفت إلى قدرات الله المزعومة الأخرى ، وآخرها كونه كلي الخير .

٥- قدرات الله

أ- قد تكون مقدرة الله الأكثر خداعاً أنه كلي القدرة . الله كلي القوة ، قادر على كل شيء . كلي القدرة صفة هجينة ، مزيج من اللاهوت السليبي والإيجابي . لله قوة (فكرة إيجابية) بلا حدود (فكرة سلبية) . ازدواجية العنصر هذه تجعل كلية القدرة فاعلة على الجانبين ، لأن فيها صدوع اللاهوتيين السليبي والإيجابي . ما الذي تعنيه القدرة الكلية ؟ هل كلي القوة تعني حرفياً أن الله بإمكانه أن يفعل أي شيء ؟ هل يستطيع أن يخلق دائرة مربعة ؟ أعزباً متزوجاً ؟ إن الاعتراف بهذه الإمكانات يؤدي إلى صعوبات لا يمكن تجاوزها . طالما أن هذه الأشياء مستحيلة منطقياً ، إذن يستحيل أن توجد . وأي كائن عنده هذه القدرة المفترضة على خلق المستحيل منطقياً لا بد أن يكون مستحيلاً منطقياً . إن القول بأن الله قادر على كل شيء ، بما فيه المستحيل منطقياً ، يعني وضع الله في نطاق ما لا يمكن وجوده .

هذه المشكلة واضحة ، وقد حاول اللاهوتيون المثقفون معالجتها . وما توصلوا إليه هو إنكار قدرة الله على تحقيق المستحيل منطقياً ، ومع ذلك ظلوا يزعمون أن هذا لا يقلل من كلية قدرته^(٢٤) .

بشديد الاختصار ، قدرة الله الكلية تتفسر عموماً بمعنى أن الله قادر على عمل كل شيء يمكن تصوره ، أي شيء يمكن رسمه أو تسميته في أفلام الكرتون . ما من فنان يمكنه رسم دائرة مربعة ، هذه استحالة منطقياً .

لكن الفنان يمكنه أن يرسم حبة بندق تتحول إلى رجل دين ، ويمكنه أن يرسم قطعة تلد فيلاً - وهذه الأشياء تعتبر مستحيلة منطقياً ، لكنها في مجال قدرة الله . إذا كنا نستطيع أن نتخيلها فالله قادر على فعلها .
برغم أن العديد من الفلاسفة يسمون نمو حبة البندق لتصير رجل دين "إمكانية منطقية" ، أعتبر هذه الفكرة ، أو مثيلاتها ، تشويهاً لكلمة "إمكانية" . كوننا نستطيع أن نتخيل التحول الغامض واللاسبي لحبة البندق إلى رجل دين ، فهذا لا يغير طبيعة حبة البندق أو رجل الدين أو أي جزء من الحقيقة .
من المهم أن نعرف أن للوحدة طبيعة محددة ، ومواصفات محددة تجعلها هي نفسها . وهذا ما يحدد من انفتاح أفعال هذه الوحدة . إن القول بأن لحبة البندق مجموعة خصائص ومع ذلك تتصرف بطريقة لا تنسجم أبداً مع هذه الخصائص ، أعترف بأن هذا تناقض ، وهذا التناقض مستحيل تماماً كأى شيء يسمونه "تناقضاً منطقياً" .

وحتى نقبل فكرة الله القادر على كل شيء يجب أن نصدق أنه " من الممكن " بطريقة ما ، أن تتصرف وحدة ما تصرفاً مناقضاً لطبيعتها . في كون فيه كائن كلي القدرة يمكن لأي تصرف أن يفتح على أية وحدة بأي زمان بناءً على طلب الله . فالسببية ستكون زيفاً وسيحطم التفكير المنطقي .
سيغرق العالم بهذه الفوضى إذا قال أحد عن الله كلي القدرة ، سيكون كوناً بلا هوية وغير واضح وغير قابل للمعرفة . سيكون كحديقة وولت ديزني للألعاب حيث يصير البطيخ سيارات والبرتقال مركبات فضائية والنساء أعمدة من الملح .

لنستكشف مضمون كلي القدرة بالتفصيل : جون ستيوارت ميل ، وهو يتفحص الدين ، يستنتج أن هنالك دليل ما على التصميم الذكي في الطبيعة ، وبهذا يتفق مع معظم المسيحيين . لكنه يعترف بنقطة لا يعترف بها معظم المسيحيين ، وهي أن " كل دليل على وجود التصميم في الكون هو دليل ضد وجود المصمم كلي القدرة " . يرفض مل وصف إلهه بكلي القدرة ، ومناقشته تستحق أن نقطتها بطولها :

ما معنى التصميم ؟ رسم الخطط وإيجاد الوسائل لتنفيذها ، ملائمة الوسيلة للغاية . لكن ضرورة رسم الخطط ، والحاجة إلى الوسيلة ، نتيجة لمحدودية القدرة . من ذا الذي سيلجأ إلى الوسيلة لتحقيق غايته إن كانت مجرد كلمة منه تكفي ؟ إن نفس فكرة الوسيلة تتضمن أن للوسيلة فاعلية يفتقدها الفعل المباشر لمستخدمها . وبغير هذا لا تكون وسيلة بل معرقل . . . إذا كان استخدام التخطيط وإيجاد الوسائل بحد ذاته دليلاً على القدرة المحدودة ، فكم ستزداد محدودية هذه القدرة عندما يتأتى المخطط ويختار مخططه ووسائل تنفيذه ببراعة ؟ هل يمكن أن تكون هناك حكمة في اختيار الوسيلة في الوقت الذي تكون الوسيلة غير فاعلة بل تستمد فاعليتها من إرادة مستخدمها ، وفي الوقت الذي تستطيع إرادته إعطاء نفس الفاعلية لأي وسيلة أخرى ؟ فالحكمة والتخطيط وإيجاد الوسائل نراها في التغلب على الصعاب ، ولا مجال لرؤيتها في كائن لا وجود عنده للصعاب^(٢٥) .

مع أن مل أخطأ بافترضه أن الكون يرينا تخطيطاً ذكياً ، لكن المقطع السابق يبين بجلاء المشكلات القائمة في مفهوم كلي القدرة . وكما أوضح مل ، لا عوائق أمام القدرة الكلية ، لا عوائق يجب أن يتغلب

عليها الله لأن إرادته تكفي لإحداث أي نتيجة . إن ضرورة استخدام الوسيلة لتحقيق الغاية نتيجة لمحدودية القدرة ، لذا لا يمكن القول بأن الله يستخدم وسيلة بأي معنى من المعاني . وإذا سرنا بهذه المناقشة على نفس النسق فإننا ندرك أيضاً أنه لا يمكن قول إن الله يعمل بأي شكل كان لأن العمل يتطلب كائناً عليه أن يستخدم وسيلة ما لتحقيق غاية معينة . كما لا يمكن القول بأن الله هدفاً لأن الهدف يتطلب رغبات غير محققة ، وهذه المفاهيم لا تنطبق على كائن كلي القدرة .

حتى تتصور كائناً قادراً على كل شيء يجب أن تتصور كائناً ذا " قدرات " غامضة يفعل أي شيء ، لكنه لا يستخدم الوسائل ولا يعمل وليس له أية غاية . بكلمات أخرى ، يحاول مفهوم كلي القدرة أن يستثني الله من السببية . بطريقة ما ، غير قابلة للمعرفة ، يولد الله النتائج دونما لجوء إلى العملية السببية . كيف "يسبب" الله أن تنمو حبة البندق لتصير رجل دين ؟ أو كيف "يسبب" الله أن تلد القطة فيلاً مصغراً ؟ المسيحي ، بعجزه عن الإجابة على هذه الأسئلة يلجأ إلى سببية زائفة لإرادة الله بقوله إن أراد الله شيئاً يجعله يحدث بشكل غامض وغير قابل للتفسير . يعترف معظم المسيحيين أن قدرة الله لا تشبه أبداً أي قدرة نعرفها، إنها تختلف نوعياً وهي كلياً خارج نطاق فهم الإنسان .

بهذا نرى أن القدرة الكلية ليست مجرد القدرة التي نعرفها مضخمة إلى درجة هائلة ، بقدر ما هي نوع مختلف تماماً من القدرة خارج نطاق استيعابنا الفكري . حتى نقبل القدرة الكلية يجب أن نقبل النتيجة بلا سبب والنتائج بلا وسائل ، وهذا يعادل السحر .

لأن " قدرة " الله كلياً خارج الإطار الذي يعطي معنى لهذا المفهوم ، فإن القدرة الكلية تجربنا ببساطة أن الله -كائن غير معروف - يقوم بأشياء غير قابلة للمعرفة عبر لاعمليات غير قابلة للمعرفة . لا يمكننا فهم معنى كلي القدرة ، وهكذا يبدو مرة أخرى أننا أمام لأدوية خالصة .

ب- يقال عن الله المسيحي أنه كلي العلم ، يعرف كل شيء - الماضي والحاضر والمستقبل . وهنا مرة أخرى نتواجه بخاصية هجينة ، جزئياً إيجابية وجزئياً نفية . العلم الكلي تتبعه المعرفة غير المحدودة .

المشكلة الأولى مع العلم الكلي أنه على طرفي نقيض مع أي نظرية من نظريات الإرادة الحرة للإنسان . إذا آمن المرء بكائن كلي العلم فلا يمكن له أن يظل منسجماً مع نفسه بالافتناع بالسيطرة الإرادية للإنسان على أفعاله . إذا كان الله يعرف المستقبل يبين لا خطأ فيه ، فالمستقبل محدد سلفاً والإنسان عاجز عن تغييره .

بعض رجال اللاهوت (كالفرن مثلاً) تبني الجبرية بحماس ، أما معظمهم ، بشعورهم بالمشكلات الهائلة التي تنتج عن هذا المذهب ، فحاول الدفاع عن نظرية ما للإرادة . بدون الإرادة تصير الأخلاق بلا معنى طالما لا يمكننا امتداح رجل لفعل قام به إن كان لا يسيطر عليه . بدون الإرادة يصير المخطط المسيحي للخلاص مهزلة ، فالناس مقدر لهم سلفاً إما الجنة أو النار ، وليس لهم كلمة بهذا الخصوص . لماذا خلق الله الناس؟ فقط لينقذ بعضهم اعتبارياً ويهلك الآخرين ؟ لماذا يزجج المسيحي نفسه بإقناع الآخرين بدينه طالما أن الآخرين لا مفر لهم من قناعاتهم ولا مجال من الأحوال ؟ مشكلات اللاهوت إن أكد الجبرية لا حل لها ، لكن هذه المشكلات تنمو بالضرورة صفة الله كلي العلم .

انكب رجال الدين المسيحيون على معالجة هذه المشكلة على مدى قرون . حتى إنجيل بولس ناقشها حيث يكتب عن أولئك " المقدر لهم الامتثال لصورة ابنه .." (الرومانيات ٨ ، ٢٩) . وبحسب بولس ، فالله " يرحم من يشاء ويشقي من يشاء " (الرومانيات ٩ ، ٢٩) . لكن هذا يثير صعوبات واضحة .

ستقول لي إذن " لماذا ما يزال يرى مخطئين؟ " لأن من القادر على مقاومة إرادته؟ (الرومانيات ٩، ١٩).

هذه أسئلة هامة ، لكن بولس سرعان ما ينحيا جانباً بسخط شديد

ولكن من أنت أيها الإنسان حتى ترد على الله بقلة أدب؟ ماذا سيقول المصنوع للصانع "لماذا صنعتني بهذا الشكل؟ أليس من حق الفواخيري على الغضار أن يعمل من نفس الجيلة آنية للجمال وأخرى لاستخدام الخدم ؟ (الرومانيات ٩ ، ٢٠ ، ٢١) .

من الأهمية بمكان أن بولس لا يحاول أبداً أن يدفع عن الله مغبة عدم الإنصاف ، بقدر ما أنه يستشهد بسلطة الله المطلقة على الإنسان ليؤكد بالنتيجة أن ما يقرر الله أن يفعله الإنسان ليس من شأن الإنسان . أوجد اللاهوتيون عدة طرق غير ناجحة للمصالحة بين كلي العلم والإرادة الحرة . إحداها النقاش بأن معرفة الله مقدماً لا " تفرض " نفسها على مسار الأحداث ، والله يعرف الفعل الحر " بحسب طبيعة الحدث - الذي هو حر" (٢٦) . وهذا طبعاً لا يحل شيئاً لأنه يتفادى المسألة المركزية . أولاً كيف يمكن للحدث أن يكون حراً إذا كان الله يعرفه بشكل غير قابل للخطأ قبل حدوثه ؟ وطريقة أخرى هي النقاش بأن " الله لا يوجد في الزمن على الإطلاق" (٢٧) ، لكن هذا لا يخدم إلا تقوية اللاأدرية . ومحاولات المصالحة الأخرى غير مؤثرة كهاتين المحاولتين ، لذا يبدو أن المسيحي سيظل إلى الأبد مبلباً بمعضلة وعظ دين الخلاص لعالم من الناس يكونون فيه ، وفقاً لمذهب كلي العلم ، روبرتات ليس إلا .

وثمة مشكلة مزعجة أخرى بفكرة العلم الكلي لكونها تناقض كلي القدرة . إذا كان الله يعرف المستقبل بيقين لا خطأ فيه فهو لا يستطيع تغييره ، وبهذه الحال لا يمكن أن يكون قادراً على كل شيء . إذا كان بمقدور الله تغيير المستقبل ، لذا فإن معرفته به قبل حدوثه الفعلي لا يمكن أن تكون غير قابلة للخطأ ، وبهذه الحال لا يمكن أن يكون كلي العلم . (وهذه مثل مسألة أنه بأي معنى ، إن كان هناك معنى ، يمكن القول بإرادة الله الحرة ؟ هل يعرف الله القرارات التي سيتخذها مستقبلاً ؟ إن كان يعرف ، كيف يمكن لهذه القرارات أن تكون حرة ؟ ربما أن الله لا يتخذ قرارات . إن كان كذلك كيف يمكن لفكرة الإرادة أن تنطبق على كائن ليس عنده قرارات ، وبالتالي ليس عنده خيارات ؟) .

المشكلة الرئيسة بالعلم الكلي أن معرفة الله لا تشبه أيأ من مفاهيم المعرفة التي نفهمها (وهي الآن مشكلة تعودنا عليها) . لنفكر بالمتطلبات القبلية للمعرفة . حتى يعرف الكائن شيئاً لابد أن يكون واعياً ، وهذا يفترض أنه عضوية حية . إذا قيل أن الله يعرف كل شيء ، لذا يجب أن نفترض أنه كائن حي واعٍ .

بأي معنى يمكن أن يقال إن الله حي ؟ حتى أنه ليس كائناً مادياً ، بله عضوية بيولوجية ذو عمليات أيضية . فمفهوم الحياة ليس له معنى عندما يتطبق على الله . ونفس الشيء صحيح عن الوعي . عندما يشير بعض اللاهوتيين إلى أن الله " وعي خالص " ، بمعزل عن المادة ، فهذا يبلغ حد السخف ، لأن الوعي هو

حالة الإدراك الموجودة في بعض العضويات الحية ، وهو يفترض وحدة عضوية مادية بهذه الحال من الإدراك^(٢٨).

إذا ارتفع الوعي من إطاره المفهومي وتم تقديمه على أنه شيء آخر غير كونه إحدى خصائص الحياة ، بهذه الحال ينفصل عن أساسه الواقعي ويصبح تجريداً عائماً ، فكرة غامضة بلا مدلول في العالم الواقعي . فالوعي مثله مثل المفاهيم الأخرى المشتقة من تجربتنا للظواهر الطبيعية ، لا يمكن أن نمده إلى نطاق ما فوق الطبيعي دون أن نضحى بمضمونه .

لنفكر الآن بما يتلو المعرفة . يمتلك الإنسان المعرفة على شكل مفاهيم . فالمفهمة — صياغة المفاهيم — عملية عقلية لتجريد ودمج الأشياء الملموسة التي يعرفها الإنسان في وحدات عقلية ، مثل الطاولة والكرسي . فالتجريدات لا بد أن تشتق من شيء ، لا من امتلاكها عبر الجهد العقلي . وطالما أن الإنسان ليس معصوماً عن الخطأ ، فهو يحتاج أسلوباً لتمييز الاعتقادات الصحيحة من الخاطئة ، وهذه وظيفة التحقق .

هذان العنصران ، الاكتساب والتحقق ، ضروريان لمفهوم المعرفة كما نفهمها . المعرفة يجب أن تأتي من مكان معين ، ويجب التحقق منها بوسيلة ما . وعندما يدعي المسيحي أن الله عليم بكل شيء فهو يرغب باستثناء الاكتساب والتحقق من معرفة الله .

إذا اكتسب الله المعرفة ، فهذا يعني أنه في زمن ما (قبل امتلاكه لكل المعرفة الممكنة) لم يكن عليمًا بكل شيء . وإذا ما تحقق الله من معرفته فهذا يعني أن معرفته لم تكن يقيناً قبل التحقق . وعلى هذا النحو سيكشف العلم الكلي عن كونه سمة شخصية لله ، صفة موجودة فيه منذ الأزل .

عندما يطرح اللاهوتي العلم الكلي لله فهو يرغب بنقل فكرة المعرفة غير المكتسبة وغير المتحقق منها ، معرفة راهنة ومعصومة عن الخطأ ، معرفة متأصلة في طبيعة الله . إن كان الأمر كذلك ، فمعرفة الله لا يمكن أن تكون على شكل مفاهيم ، مما يعني أن معرفة الله مختلفة كلياً عن معرفة الإنسان . ومرة أخرى نتعامل مع اختلاف في النوع . معرفة الله غير واضحة وغير قابلة للمعرفة . إن القول بأن الله كلي العلم تشويه لمفهوم المعرفة بوضعه خارج نطاق التمييز . إنه بكل بساطة يضيف صفة أخرى غير قابلة للمعرفة لكائن غير قابل للمعرفة .

٦- الله والخير

آخر صفة سنعاينها لله أنه كلي الحب ، خاصية كونه كلي الخير . في الوقت الذي يقال فيه إن الله خلاصة الكمال الأخلاقي ، فهذه الصفة مزعجة بالنسبة للمسيحي لصعوبة الدفاع عنها ، وهي بمثابة الشوكة في ظهر اللاهوت المسيحي .

المشكلة الأولى مع كلي الحب هي مصالحتها مع تصوير الإنجيل لله باعتباره ، وفقاً لكلمات توماس جفرسون " كائناً ذا شخصية مخيفة — قاسياً ومتقماً ومتقلب الأهواء وغير عادل " . العهد القديم يحاول بالكاد إعفاء الله من مسؤولية الشر . يسأل النبي عاموس " أيصيب الشر مدينة إن لم يكن الله فاعله "؟ (٦،٣) . يوافق النبي إرمياء على ذلك " ألا يأتي الخير والشر من فم الأعلى "؟ (الناحية ٣ : ٣٨) . وفي كتاب أشعيا ، ينقل

يهوه الإنجيلي " أنا الله وليس هناك غيري ... أعمل السراء وأخلق الضراء ، أنا الله الذي يعمل كل هذه الأمور " (٦،٤٥-٧) .

جمع إله العهد القديم مجموعة مخيفة من الفظائع . طالب بالأضحيات البشرية وأجازها (العبرانيات ٢٩،٢٨،٢٧ قضاة ١١ ، ٢٩ - ٤٠ صموئيل ٢١ ، ١-٩) . قتل أول مولود في كل عائلة مصرية (الخروج ٢١،٧) أجاز العبودية (الخروج ٢١،٢-٦ العبرانيات ٤٤،٢٥-٤٦) وبيع المرء لابنته (الخروج ٢١،٧) أمر بقتل الساحرات (الخروج ٢٢،١٨) وبالموت للهراطقة (الخروج ٢٢،٢٠) ولانتهاك السبت (الخروج ٣١،١٤،١٠) ولمن يشتم والديه (العبرانيات ٢٠،٩) ولمن يـزني (العبرانيات ٢٠،١٠) وللتجديف (العبرانيات ٢٤،٦) وبالرجم حتى الموت لعدم العفة عند الزواج ، عقوبة للنساء فقط (تثنية الاشتراع ٢٢،٢٠،٢١) .

يفخر العهد القديم بالإسرائيليين ، الذين يعملون بميثاق يهوه ، بقتلهم أعداد غفيرة من الرجال والنساء والأطفال أثناء الفتوح . ومرة إثر أخرى نقرأ وصفاً لتدميرهم الكلي بحد السيف لكل ما في المدينة من رجال ونساء وشيوخ وأطفال وبقر وغنم وحمير (يشوع ٦،٢١) . ولكن كانت هناك استثناءات . في الفصل الحادي والثلاثين من الأرقام ، نقرأ أن موسى الغاضب من ضباط جيشه لأنهم أسروا بعضاً من المهزومين بدل قتلهم جميعاً ، أمر بما يلي " لذا اقتلوا الآن كل ذكر بين الصغار ، وكل امرأة نامت مع رجل ، أما الصغيرات اللواتي لم تكن مع الرجال فخذوهن لكم " (الأرقام ٣١،١٧،١٨) .

يهوه نفسه كان مغرماً بإبادة أعداد غفيرة من الناس ، عبر الطاعون أو المجاعات ، بسبب جرائم غير عادية نوعاً ما . يقال إنه قتل مرةً سبعين ألف رجل لأن داوود أحصى سكان إسرائيل (صموئيل الثاني ٢٤) . وفي حالة غريبة أخرى أرسل دين لتنتيف اثنين وأربعين طفلاً لأنهم خدعوا النبي إيلشا (الملوك الثاني ٢،٣،٢٤) .

مقاطع كهذه ، الموجودة بكثرة في العهد القديم ، قادت توماس باين إلى التصريح :

كلما نقرأ القصص الكريهة وقصص الفجور الشهواني وقصص الإعدام القاسي والمؤلم والانتقام الذي لا هوادة فيه ، هذه القصص التي تغطي أكثر من نصف الإنجيل ، من المنطقي أن نسميه كلام الشيطان لا كلام الله . إنه تاريخ من الشر ، قام بإفساد الناس وجعلهم وحوشاً ، ومن جهتي أحترقه بكل صدق كما أحترق كل ما هو وحشي .

الكثير من اللاهوتيين لا يحبون مماثلة يهوه العهد القديم بالله المسيحي في العهد الجديد . يؤكدون لنا أن الله المسيحي كائن محب رحيم ، ولكن من الصعب الدفاع عن هذا التأكيد . فالإله القديم كان قاسياً ، لكنه قصر إتعاسه للناس على هذه الحياة . أما الله المسيحي فيمد تعاسته إلى الأبد ، ووفقاً للعهد الجديد ، فالمسيح هدد غير المؤمنين مراراً بالعذاب الأبدي . ولا بد لنا أن نعجب من كيفية مصالحة مذهب نار جهنم مع فكرة الله كلي الرحمة .

يقدم توما الأكويني هذه الشرح في بحثه اللاهوتي الشامل Summa Theologica

يتحدد العقاب وفقاً لكرامة الشخص المرتكب بحقه الإثم ، لذا من يضرب مسؤولاً يكون عقابه أشد من يضرب شخصاً آخر . والآن ، كل من يأثم روحياً يأثم بحق الله .. لكن جلالة الله مطلقة . لذا كل من يأثم إثمًا روحياً يستحق عقاباً مطلقاً ، وبالنتيجة يبدو أن الإثم الروحي عقابه أبدياً^(٣٠).

على حد علمي لم يتهم أحد بضرب الله ، لذا لا بد أن يكون التفسير أن الله عنده مقياس معين "للعادلة" يحكم به على الناس بالعذاب الأبدي عقاباً لهم لإهانتهم طبيعته غير المحدودة . وعلاوة على ذلك إن الله يعرف تمام المعرفة مصير كل إنسان ، لذا فالكثيرون لم يولدوا إلا ليتألموا في نار جهنم . وفي المقام الأول ، لماذا يخلق الله مكاناً للتعذيب إن لم يكن يستمتع ويتلذذ برؤية الألم ؟ إن كان الله المسيحي ذو النار والكبريت يمثل الحب الكوني أو السادية الكونية ، فهذا الأمر يقرره ضمير القارئ .

الكثير من رجال اللاهوت يعترفون بعقم محاولة مصالحة العذاب الأبدي بكلي الحب ، لذا ببساطة يتجاهلون مبدأ النار أو ينكرونه صراحة . يدافع اللاهوتي الليبرالي ليسلي دي وذرهد عن هذا الطرح كما يلي: عندما يقال إن المسيح يخصص العذاب الأبدي لأولئك الذين يزعمونه أو لا " يؤمنوا " بما يقول ، أعلم بقلبي أن هناك خطأ ما في مكان ما ... إما أنهم حرفوا قوله أو أساءوا فهمه ، لذا أضع هذا القول في درج عقلي بانتظار المزيد من المعرفة أو أرفضه كلياً . بحكم محكمة قلبي ... أرفض هذه الأقوال^(٣١).

وهذا يعني ببساطة أن العهد الجديد لا يقول ما يشعر وذرهد أنه يجب أن يقول ، لذا نراه يفضل تجاهل إشارات العهد الجديد المزعجة (والكثيرة جداً) للنار عبر العملية الإستمولوجية الفذة " للمعرفة " في قلبه . أو أنه يعني ببساطة أشد أن هذا اللاهوتي يؤمن بأن ما يشعر به هو برهان معاكس لما ورد في الإنجيل . حتى لو تجاوزنا مشكلة مصالحة كلي الحب والإنجيل ، فالمسيحي يظل يواجه مشاكل فلسفية جديدة . لنفترض أن المسيحي يعتبر معنى كلي الحب أن الله لا يفعل الشر أبداً ، كل أعماله خيرة . لتذكر أن الخير في هذا السياق يجب أن يشير إلى مستوى آخر غير رغبة الله . فالشيء لا يمكن أن يكون خيراً ببساطة لأن الله عمله . إذا عرفنا الخير بأنه كل ما يقوم به الله فمن السخف الحديث عن القيمة الأخلاقية لله . فالأخلاق تنطبق حيث يكون الخيار . والقول بأن الله لا خيار عنده إلا أن يكون خيراً كلياً يدمر مفهوم الأخلاق لدى تطبيقه على الله. إذا كان الله غير قادر على فعل الشر فهو ليس أخلاقياً ولا لأخلاقياً، إنه ببساطة محايد أخلاقياً .

حتى يكون الله كلي الحب يجب أن يكون قادراً على فعل الشر لكنه دوماً يختار الخير . إن كان الله يتقصد اختيار الشر فهو غير أخلاقي . وهنا يبرز السؤال التالي : لماذا الشر موجود في خلق الله كلي الحب ؟ لماذا في هذا العالم ، المسؤول عنه الله في النهاية ، نرى الكوارث الطبيعية تقتل الملايين ؟ لماذا الأمراض التي تسبب الألم والضعف للأبرياء من الرجال والنساء والأطفال ؟ وفعلًا لماذا هناك الشر والمعاناة ؟ أليس الله مسؤولاً عن هذه الأشياء ؟ ألا تظهر أن الله ليس كلي الخير ؟ هذه المعضلة المعروفة باسم " مشكلة الشر " ، قادت بعض المسيحيين إلى إنكار قدرات الله غير المحدودة وإلى التصريح بالإيمان بإله محدود القدرات وغير قادر على خلق

عالم خال من الألم والشر . كما قادت مسيحيين آخرين إلى كتابة كتب مطولة كان فحواها مصالحة خير الله ومواصفاته الأخرى مع وجود الشر .

غالباً ما تعتبر مشكلة وجود الشر الاعتراض الرئيسي على المفهوم المسيحي لله . وخاصيته كلي الحب تمت مناقشتها أكثر من أية خاصية أخرى . إلا أن الأهمية بالنسبة لهذه المشكلة مبالغ فيها . صحيح أن هذه المشكلة جدية ، وواحدة من المشكلات التي فشل المسيحيون في حلها ، لكنها ليست أبداً الاعتراض الأهم أو الأكثر أساسية على الدين المسيحي . وعندما نفكر فيها في سياق الصعوبات الأخرى التي تحيط بمفهوم الله ، تكون هذه المشكلة صغيرة مقارنة بغيرها . لهذا السبب لن نناقشها بكثير من التفصيل كما هي العادة في كتاب من هذا النوع .

إن مشكلة الشر باختصار هي التالية : إذا كان الله لا يعرف بوجود الشر فهو ليس كلي العلم . وإن كان يعرف بوجوده ولا يستطيع أن يمنعه ، فهو ليس كلي القدرة . وإن كان يعرف بوجوده ويستطيع أن يمنعه لكنه يرغب عن ذلك فهو ليس كلي الحب . إذا ادعى المسيحي أن الله كلي العلم وكلي القوة فلاستتاج الواجب هو أن الله ليس كلي الخير لأن وجود الشر في الكون يستثنى هذه الإمكانية .

جرت عدة محاولات للهروب من مشكلة الشر ، وستأمل المحاولات الأكثر شعبية بينها . ولكن ثمة نقطة تتطلب التأكيد . عندما يدعي المسيحي أن الله خير يلزم نفسه بموقف أن الإنسان يمكنه التمييز بين الخير والشر . ولو كان الأمر غير ذلك ، كيف يحكم إذن بأن الله خير ؟ لذا فأي محاولة لحل مشكلة الشر من خلال النقاش بأن الإنسان لا يمكنه أن يميز بصواب الخير من الشر تدمر الفرضية الأصلية موضوع الدفاع ، وبهذا تنهار جراء ثقل عدم انسجامها الداخلي . إذا كانت المقاييس الإنسانية للخير والشر غير مشروعة فادعاء المسيحي بأن الله خير غير مشروع بنفس الدرجة .

إحدى المقاربات اللاهوتية العامة لمشكلة الشر تزعم بأن الشر غير حقيقي أو أنه سلبى بطبيعته . هذا النقاش من التفاهة بمكان حتى أن قلة قليلة من المسيحيين تأبه بالدفاع عنه .

المشكلة الأولى فيه، كما يلاحظ أنتوني فلو "إذا كان الشر لا شيء، إذن فيم هذه الجلبة عن الخطيئة: لا شيء؟".

في كتابه بعض دوغماتيات الدين سرعان ما يحسم جون مكنغارت ادعاء أن الشر غير حقيقي بشكل أو بآخر : لنفترض أنه تمت البرهنة على أن كل ما نفكر فيه كشر كان في حقيقته خيراً ، لكن تظل الحقيقة أننا نفكر فيه كشر . هذا يمكن أن نسميه وهماً أو خطأ . لكن الوهم والخطأ حقيقيين كأي شيء آخر . فالاعتقاد الخاطئ للإنسان المتوحش بأن الأرض ثابتة حقيقي كحقيقة اعتقاد أنها تدور بالنسبة للفلكي . فخذاع وجود الشر حقيقي إذن . ولكن عندها ... يبدو من المؤكد أن الوهم أو الخطأ الذي أخفى عنا خيرية الكون سيكون نفسه شريراً . وهكذا سيكون هناك شر حقيقي في النهاية ... بغض النظر عن عدد المرات التي نقول فيها إن الشر غير حقيقي ، فإننا نترك دوماً حقيقة خلفنا ، وهذه الحقيقة بدورها يقال عنها الشر (٣٢) .

أما بالنسبة لنقاش كون الشر سلبياً هزافاً ، فقدان الخير (كما يمكن تسمية المرض غياب الصحة) ، فإن ولاس ماتسون يقدم هذا المثال الواضح في كتاب وجود الله :

قد يعزّي المشلول القول بأن الشلل هو مجرد افتقاد الحركة ، لاشيء إيجابي ، وطلما أنه كذلك فهو كامل. ولكن من غير الواضح ، على كل حال ، إن كان هذا النوع من الراحة يمكن تطبيقه على مريض الملاريا لأن جوابه سيكون أن مشكلته ليست بكونه يعاني من نقص شيء ما بقدر ما من زيادة كبيرة في شيء ما ، وتحديدًا في البرزويات ، جرثومة الملاريا^(٣٣).

أي محاولة لحل الله من مسؤوليته عن الشر بالادعاء بأنه في التحليل النهائي ، لا وجود لشيء اسمه الشر عبارة عن " نكتة غير مضحكة " ، كما يقول ماتسون . هذه المقاربة تنتهي فقط بنفي مقاييسنا الإنسانية للخير والشر وهذا ، كما أشرنا سابقاً ، تقطع النقاش من جذوره .

وجهد شائع آخر لمصالحة الله والشر هو النقاش بأن الشر ينتج عن أفعال الإنسان التي يختارها بإرادته. الله ، بإنعامه علينا بالإرادة الحرة ، أعطى الإنسان مقدرة التمييز والاختيار بين الخير والشر ، بين الصبح والخطأ . وكوكيل حر ، عنده الإمكانية للوصول إلى درجة أرقى من الكمال والخير أكثر مما لو كان روبوتاً مبرمجاً. وهكذا يكون امتلاك الإنسان للإرادة الحرة شيئاً خيراً . لكن هذا تتبعه فرصة اختيار الإنسان للشر بدل الخير ، كما هي الحال بشأن التعذيب والقتل والقسوة التي يمارسها البعض على البعض الآخر . ومسؤولية هذه الأفعال تقع على الناس لا على الله . لذا يستنتج المسيحي ، لا يتعارض الشر مع الخير المطلق لله .

في الوقت الذي تكون فيه هذه المقاربة معقولة ظاهراً إلا أنها تفشل في حل مشكلة الشر . يريدوننا أن نعتقد أن الله خلق الإنسان ومعه قدرة الاختيار على أمل أن يسعى طوعاً نحو الخير ، لكنه خذل الله بإثمهم وهذا جلب الشر لنفسه . ولكن لنبدأ أولاً بالقول بأن الحديث عن خذلان الكائن كلي القدرة والتصرف ضد مشيئته لا معنى له قط . لا يمكن وجود حواجز أمام القدرة الكلية المقدسة ، ولا عوائق كي تتخذ رغباته ، لذا لا بد من الافتراض بأن الحالة الراهنة للعالم هي رغبته بالضبط . لو أراد الله أن تكون الأشياء بصورة أخرى لما منعها شيء ، برغم إرادة الإنسان الحرة . بالإضافة إلى ذلك ، لاحظنا أن الإرادة الحرة لا تتوافق مع المعرفة المسبقة لكلّي العلم . لذا فلاستنتاج بالإرادة الحرة يفشل أيضاً في هذا المجال . ومهما يكن الأمر ، لقد خلق الله الإنسان وهو يعلم تمام العلم المعاناة الكبيرة التي سيعانيها بعد خلقه ، وبافتراض أنه قادر على منعها ، لا بد أن نسلم بأن الله رغب وأحب حدوث هذه الفظائع اللاأخلاقية .

من غير العدل تحميل مسؤولية الأفعال اللاأخلاقية لإرادة الإنسان الحرة عموماً . الأفراد يرتكبون الفظائع لا الإنسان المجرد . بعض الناس يظلمون ظلماً صفيقاً ، أما البعض الآخر فلا . بعض الناس يقتلون ويسلبون ويغشون وبعضهم لا . بعض الناس يختارون سياسة تدمير وحشية وبعضهم لا . ويجب أن نتذكر أن الجرائم يرتكبها أناس ضد أناس آخرين ، ضحايا أبرياء لا يمكن اعتبارهم مسؤولين . المطلوب بالحدود الدنيا ، بالنسبة لمجتمع متحضر، نظام قانوني يحمي الحريات الفردية من أفعال أناس آخرين. نعتبر الاعتراف بحقوق الأفراد وحمايتهم ضرورة أخلاقية، وندين الحكومات التي تفشل بإقامة نظام عدالة عادل . كيف إذن سنقيم الله الذي

يسمح هذه الحالات من الظلم واسعة الانتشار في الوقت الذي يمكنه أن يمنعها بسهولة ؟ فالمسيحي يؤمن بـ الله الذي قلما يهتم ، إن كان يهتم ، بحماية الأبرياء ، ولا بد أن نتعجب من كيفية تسمية هذا الكائن خيراً .
الجواب التقليدي على هذا الاعتراض أن الله يكافئ الفاضل ويعاقب الشرير في الحياة الآخرة ، وهكذا يقوم توازن شامل للعدالة . أحد الأشكال المتطرفة لهذا التكتيك ورد في صحيفة نيويورك تايمز ١١/٩/١٩٥٠ .
تقول هذه المقالة وهي تشير إلى الحرب الكورية " الأهالي الحزاني الذي سحب أبناؤهم أو استدعوا إلى المهمة الحربية أخبرهم أمس وليم غرين في كنيسة سان باترك أن الموت في المعركة جزءاً من خطة الله لإقامة " مملكة السماء " .

من الواضح جداً أن هذه المقاربة تمرين في العقلنة اللاهوتية بحيث تستدعي بعض التعليق . إذا كانت كل حالة من حالات الشر ستصحح باللجوء إلى الحياة الآخرة ، فإن الادعاء بأن الله كلي الخير لا علاقة له قط بالحياة الدنيا . وعملياً أي فعل لأخلاقي ، بصرف النظر عن مدى خبثه أو وحشيته ، يمكن تبريره بهذه الطريقة التي تقطع الطريق على أي محاولة لنقاش الخير المزعوم للخالق استناداً إلى الوقائع التجريبية . والأهم من هذا أن اللجوء إلى الحياة الآخرة لا يمكن ، ولا مجال من الأحوال ، أن يحل مشكلة الشر . فالظلم يبقى دوماً ظلماً بغض النظر عن أي جهود لاحقة لراحة الضحية . إذا قام أب ، بعد ضرب ابنه ضرباً مبرحاً ، بإعطائه قطعة حلوى كتعويض فهذا لا يمحو الفعل الأصلي أو طبيعة الفعل الشرير ، كما أننا لن نمتدح الأب باعتباره عادلاً ومحباً . ونفس الشيء ينطبق على الله ، ولكن بشكل أكبر بكثير . قد يعتقد المسيحي أن الله سيعاقب مرتكبي الشر ويعوّض الضحايا ، لكن هذا لا يفسر في المقام الأول لماذا هذا الكائن المفترض بأنه كلي الحب وكلي القدرة خلق العالم وفيه فاعلو الشر والضحايا الأبرياء . ومرة أخرى لا بد أن نفترض أن الله خلق ضحايا أبرياء لأنه يرغب بضحايا أبرياء ، هذا هو التفسير من موقع الدين المسيحي ولا تفسير غيره . ما لم يرد الله كلي القدرة وجود ضحايا أبرياء لما انوجدوا - وبالمقياس البشري فالله المسيحي لأخلاقي بأبعاد كونية .

حتى لو تغاضينا عن الصعوبات السابقة ، فاللجوء إلى الإرادة الحرة يظل غير ناجع لأنها تشمل فقط ما يسمى بالشُرور الأخلاقية (أفعال الناس) إذ تبقى مشكلة كبيرة ، مشكلة الشرور المادية ، والكوارث الطبيعية ، التي لا يسيطر عليها الإنسان . لماذا الفيضانات والزلازل والأمراض التي تقتل وتشوه ملايين الأشخاص؟ من الواضح أن مسؤولية هذه الحوادث لا يمكن وضعها على كاهل الإنسان .

من موقع الإلحاد ، هذه الظواهر ضارة بحياة الإنسان ويمكن تسميتها شريرة ، ولكن طالما أنها قوى طبيعية غير حية وليس لها قصد واع ، فهي لا تدخل ضمن نطاق الحكم الأخلاقي . ولكن من المنظور المسيحي ، فالله - كلي القدرة خالق الكون الطبيعي - يجب أن يتحمل المسؤولية النهائية عن هذه الحوادث ، واختياره المدروس لهذه الظواهر الشريرة يجعله لأخلاقياً .

ثمة تنوع ممتع لمناقشات مفصلة خصيصاً لشرح وجود الشرور الطبيعية . يجادل بعض رجال اللاهوت أن الشر موجود من أجل خير أكبر ، بينما يؤكد آخرون أن الشرور الظاهرة تختفي بانسجام كوني من الخير . يؤكد لنا بعض المسيحيين أن الله قادر على تصوير المنظور الكلي ، لذا مع أن شيئاً ما قد يبدو شراً

للإنسان، لكن أي شر ظاهر يستحيل خيراً . هذه المقاربات تشترك بالافتراض أن الإنسان لا يمكنه أن يفهم أساليب الله ، لكن هذا يدفعنا ببساطة إلى اللاأدرية. لن ينفع المسيحي أن يصف الله بصفة وعندما يطلب منه الدفاع عنها يقول إن الإنسان لا يمكنه أن يفهمهما .

إذا كنا مخطئين بتسمية الكوارث الطبيعية والأمراض والظواهر الأخرى شراً ، فالإنسان عاجز إذن عن تمييز الخير من الشر . ولكن إن كنا عاجزين فبأي مقياس إذن يدعي المسيحي أن الله خير ؟ ما هي المعايير التي يستخدمها المسيحي ؟

إذا كان الإنسان عاجزاً عن إقرار أحكام أخلاقية صحيحة ، إذن لا يحق له أن يمتدح أو يشجب شيئاً ، بما فيه الله المسيحي . إن استبعاد الله من الحكم بالشر يعني استبعاده عن الحكم بالخير أيضاً . أما إذا كان بمقدور الإنسان أن يميز الخير من الشر ، فالكائن فوق الطبيعي الذي يعتمد إنزال الشر بمخلوقاته أو يسمح باستمرارها يستحق الإدانة الأخلاقية بوضوح لا لبس فيه .

يلجأ بعض المسيحيين إلى إجراءات لا تصدق لتبرئة إلههم من مسؤولية الشر . تأملوا هذا المقطع من كتاب الشر والله المحب الذي يحاول فيه جون هك مصالحة وجود الله كلي الحب والكوارث العمياء التي تصيب الإنسان :

غالباً ما يتصرف الرجال والنساء بحنوٍ حقيقي وكرم وكران ذات كبيرين في مواجهة الآلام التي لا يستحقونها ، وخصوصاً عندما تأتي بشكل درامي كما هو الحال أثناء الزلازل أو كوارث المناجم . في هذه الحالات يبدو العالم مشهداً من حب الآخرين والتفاني لأجلهم ، في ظل هذا المشهد تأتي المصائب على الأفراد خبط عشواء وبلا عدل تماماً بالشكل الذي نعرفه . من الواضح أن الناس لا تستحق هذه المصائب التي لا هدف لها ولا يمكن تبريرها أخلاقياً ، لكن هذا الملمح بالضبط من القدر الإنساني العام هو الذي يخلق التعاطف بين الناس ويستثير نكران الذات والإرادة الخيرة ، وهي من الأمور الأسمى قيمة في الحياة الشخصية^(٣٤).

بمعزل عن قلة احترام " القيم الأسمى " للإنسان وأصلها ، فإن هك يوضح نقطة هامة : عملياً لن يقبل المسيحي أي شيء كدليل على أن الله يفعل الشر . إذا كانت الكوارث التي يعترف بأن الناس " لا يستحقونها ولا هدف لها ولا يمكن تبريرها أخلاقياً " تتوافق و " خيرية " الله ، فما الذي لا يتوافق معها ؟ يبدو أن " خيرية " الله تنسجم مع كل ما تصير إليه الأمور . في الوقت الذي نقيم فيه الإنسان استناداً إلى أفعاله ، نرى الله محصناً من حكم الشر ، فالمسألة مسألة مبدأ .

هنا نجد مثلاً ملموساً على " آلية التفكير " اللاهوتي . فاللاهوتي ، خلافاً للفيلسوف ، يتخذ موقفاً ، يتخذ دوغماً ، ويلتزم بالدفاع عنه مهما يكن الأمر . وأثناء دفاعه عنه يتكشف أن موقفه مسخرة . دفاعه عبارة عن تشويه وتفسير كل الأدلة المعاكسة لموقفه بما يخدم موقفه . وفيما يخص كلي الحب المقدس ، يمسك اللاهوتي بأي تفسير ، بصرف النظر عن مدى تهافته ، قبل أن يتخلى عن دوغماه ، وعندما يتحصر أخيراً في الزاوية سيقول بأن الإنسان لا يمكنه أن يفهم المعنى الحقيقي لدوغماه .

هذا يصل بنا إلى مكان الراحة المعروف ، إن خير الله يختلف نوعاً عن خير الإنسان الذي نعرفه . إن القول بأن الله ينسجم مع أسوأ الكوارث التي يمكن تخيلها ، يعني تفريغ مفهوم الخير من معناه . بمقاييس الإنسان ، لا يمكن لله المسيحي أن يكون خيراً . أما بالمقاييس الإلهية ، فالله قد يكون خيراً بطريقة غير محددة وغير قابلة للمعرفة ، لكن كلمة الخير هنا ليس لها أي معنى بالنسبة للإنسان . وهكذا للمرة الأخيرة ، نفشل بفهم الله المسيحي .

٧- المهبوط في هاوية اللاأدرية

اكتملت رحلتنا مع مفهوم الله . بعدما حكمنا على موقع اللاأدرية المتدنية - الإيمان بإله غير قابل للمعرفة - بأنه لا يمكن الدفاع عنه ، تفحصنا محاولة المسيحية للهرب من لاعقلانية اللاأدرية ، في الوقت الذي ظلت متمسك فيه بفكرة الكائن فوق الطبيعي . وقد فشلت في محاولتها فشلاً ذريعاً .

مواصفات الله المسيحي مجرد قناع ، خديعة مدروسة لإخفاء حقيقة أن الله المسيحي غير قابل للمعرفة أيضاً . خصائص الله المفترض فيها تعريفنا بطبيعة الله تحقق عكس الفرض ، تنزل بنا أكثر في بحال اللاأدرية . فالله المسيحي ، بعدما يخلع ملابسه اللاهوتية ، يتبين أنه إله اللاأدرية غير القابل للمعرفة .

فاللاهوتي المسيحي إذن لا أدري غير شريف . في الوقت الذي يشرح فيه ظاهرياً مفهوم الله يقدم مواصفات غير قابلة للفهم مجد ذاتها . وغالباً ما يعترف رجال اللاهوت باستخدام هذا التكنيك .

يكتب العالم الكاثوليكي إيتان جلسون " ... أن تطلب منا قبول حقائق عن الله غير قابلة للفهم عبارة عن وسيلة ممتازة لغرس القناعة بعدم إمكانية فهمنا له " (٣٥) . لم يسبق لأي ملحد التعبير عن هذه المسألة بهذا الإيجاز البليغ .

أين يترك هذا الأمر المسيحي ؟ يتركه يؤمن بوجود كائن غير قابل للمعرفة ولا يمكن وصفه بشكل منسجم . بكلمات أخرى ، فالمسيحي باعتباره ينطلق من فراغ مفهومي يدافع عما لا يمكن الدفاع عنه بالعقل ، حتى أنه لا يستطيع تحديد ما الذي يؤمن به . أو بعبارة أكثر صراحة ، فالمسيحي عندما يؤكد أن " الله موجود " لا يعرف عما يتحدث ، لا هو ولا غيره .

بإنزال الله المسيحي إلى هاوية اللاأدرية يكون الملحد النقدي قد حقق مهمته الرئيسة الأولى ، تبيان أن الإيمان بإله غير عقلائي . يجب رفض الفكرة العامة للإله لأنها تقوم على الفكرة المشوشة لغير القابل للمعرفة . والإله المسيحي ، بمعزل عن كونه يشترك بهذا الصدع ، يعاني أيضاً من حالة قاتلة من عدم الانسجام الداخلي . ومواصفات الله غير واضحة بجزئها الغالب ، وبالقدر الذي نفهمها فيه تناقض إحداها الأخرى . وبالجوهر ، تأسست دعوى الإلحاد بالكامل عند هذه النقطة . و"الإله" لفظ لا معنى له عندما لا يتحدد ، وعندما يتحدد بالطريقة التقليدية يرتد إلى وحل اللاوضوح . لذا لا خيار أمام الإنسان العاقل إلا أن يرفض الدين ، فالإلحاد فاز نتيجة لغياب الدين .

لا بد من ملاحظة أن الملحد يقول الآن أكثر من " لا أؤمن بإله لعدم قيام أي دليل على وجوده " . فمفهوم الله ، المشبع بالسخافات والتناقضات ، يستحيل منطقياً وجود ما يدل عليه في الواقع ، تماماً كما يستحيل

نطقياً وجود الدائرة المربعة . ومعرفتنا لمحاولات تعريف الإله ، نستطيع الآن القول بيقين إن الله غير موجود . وعلى هذا النحو يرتقي إلحادنا إلى مستوى أعلى ، من غياب الاعتقاد الديني إلى الإنكار الصريح لحقيقته .
لنتوقف هنا لتأمل بعض المضامين الأوسع للاعتقاد الديني . وكما أشرنا سابقاً ، فالصراع بين الدين والإلحاد صراع أبستمولوجي أساساً . إنه صراع بين الطبيعية وفوق الطبيعية ، بين القابل للمعرفة وغير القابل لها . بالنسبة للإلحاد كل ما في الطبيعة ، من حيث المبدأ ، يقع ضمن نطاق معرفة الإنسان . أما بالنسبة للدين فبعض مظاهر الوجود مغلقة للأبد أمام معرفة الإنسان . هذا الصراع الأساسي هو ميدان أصل الصراع بين العلم واللاهوت .

من الشائع عند رجال اللاهوت المعاصرين القول بعدم التناقض بين العلم والدين ، كل منهما يهتم بمحالات مختلفة من الوجود الإنساني . ولكن ثمة شرح عميق بين هذين النظامين يتعلق بأساس افتراضاتهما . يمثل العلم محاولة الإنسان الترتيب المنهجي للمظاهر المعطاة من الحقيقة في إطار منسجم من المعرفة . طالما أن العلم مكرس لفهم الحقيقة ، فهو يقوم على فرضية أن الحقيقة يمكن فهمها . في حين أن اللاهوت مكرس لمسألة أن قسماً هاماً من الحقيقة ، شكلها النهائي ، مغلق للأبد أمام المعرفة . وهنا يتناقضان . العلم يسعى لجعل الحقيقة منسجمة ، أما اللاهوت فيسعى لإقناعنا بعدم انسجام بعض مظاهر الحقيقة . وبقدر ما ينجح العلم يفتنق اللاهوت (هذه العلاقة ، بمعناها الأوسع ، هي نفس العلاقة بين الفلسفة واللاهوت) .

هذه الصراعات بين العلم واللاهوت ، أو بين الفلسفة واللاهوت ، هي فروع لصراع أكثر أساسية ، للصراع بين العقل واللاهوت . كل من ينافح عن الدين ، الاعتقاد بكائن فوق طبيعي ، إنما ينافح بنفس الوقت عن اللاعقلانية ، عن الاعتقاد بغير القابل للمعرفة . وهذا يفسر لماذا تكون مسألة الإله أهم بكثير من مسألة الصحون الطائرة مثلاً . في الوقت الذي يشكل فيه وجود هذه الصحون أهمية علمية كبيرة، إلا أن الخلاف حولها ليس له أية تشعبات معينة على صعيد الأبستمولوجيا أو فاعلية عقل الإنسان ، وهذه ليست حال الدين . فوجود مملكة ما فوق الطبيعي له مضامين عميقة على عقل الإنسان ، وكل من يؤمن بوجود كائن فوق طبيعي لابد أن تكون له اعتقادات بمدى ومشروعية معرفة الإنسان ، علم ذلك أم لا .

أي اكتشاف جديد في مجال العلم يقدم لنا بكل بساطة معلومة إضافية . ولو اكتشف بشكل ما وجود إله فنحن على استعداد لدفع ثمن باهظ مقابلته . يقدم لنا الدين " معلومة " صغيرة ، إن كانت صحيحة ، ستدمر أساس كل المعرفة الراهنة بتدميرها للسياق الطبيعي الذي نفهم الحقيقة ضمنه . فالدين يمثل هجوماً على قدرة الإنسان على فهم الكون ، والدفاع عن الدين -اللاهوت- يحاول الانحطاط بالإنسان إلى حالة الجهل الدائم . ومفهوم الله ، كما عبر سبينواز ، ملجأ للجهل .

هذا النقاش المختصر يحفر سياق الكثير مما تبقى في هذا الكتاب ، حيث سنناقش المعركة بين الإله والعقل بمزيد من التفصيل . فالمزيد من النقاش ضروري لأن معظم المتدينين ، وخصوصاً المسيحيين ، سيظلون غير مقتنعين باللجوء إلى العقل وحده . وأخيراً سيقولون بأننا لم نلامس فكرة مركزية في الدين المسيحي ، فكرة

مفهوم الدين . بالنسبة للمسيحي ليس بالضرورة أن تكون الكلمة الفصل للعقل ، تماماً كما يعبر ريتشارد تايلر:

غالباً ما يتعب مدرس الفلسفة نفسه لإقناع مستمعيه بأن محتوى الدين المسيحي غير معقول ، وهذه مع شديد الأسف مهمة سهلة بالنسبة له ، لا تستحق تعليمه . بعدئذ يبرز فجأة الافتراض الكامن بأن الدين المسيحي إذن يجب أن يتخلى عنه العاقلون المستمع المتدين لهذا الخطاب قد يرد، وهو على صواب ، بأن الدين غير معقول لكنه يستحق الاقتناع به . يجب أن نستنتج مع هيوم أن العقل ، على الأقل في هذا المجال ، يجب رفضه^(٣٦).

هذا يتعمق بنا في مجال الأستمولوجيا . هل يجب على العقل أن يخلي سبيله للدين عند مناقشة الاعتقاد الديني ؟ هل يمكن للدين تأكيد الحقائق الموجودة خارج نطاق العقل ؟ هل يمكن للمرء أن يكون متسقاً مع نفسه وهو يؤيد العقل والدين بلا تناقض ؟

مع أن مفهوم الله لا يمكن فهمه عقلياً ، لكن علينا أن نفكر بإمكانية توفر وسيلة معرفية أخرى يقدمها الدين . وهذا يحملنا إلى الفصل القادم الذي يناقش علاقة الدين والعقل ، وطبيعة العقل ، ومختلف نظريات الدين .

القسم الثاني العقل والدين والوحي

إذا كان التفاني في سبيل الحقيقة الصفة المميّزة للأخلاق فما من تفانٍ أعظم وأنبل وأكثر بطولة من تفاني الإنسان الذي يتولى مهمة التفكير .

... الطريق المختصر للمعرفة ، طريق الدين ، هذا الطريق المزعوم ليس إلا دائرة قصيرة تحطم الدماغ.

آين راند
أطلس يهز كتفيه

٤- العقل في مواجهة الدين

١- توضيح القضية

التشوش عدو الفكر الهادف . سواء كان المرء منغمساً في حل مشكلة ، أو في اكتساب معرفة جديدة ، أو في استخلاص مضامين جديدة من المعرفة الحالية ، أو في توجيه أفعاله ، فإن افتقار الدقة في تفكيره سيزعزع أسس تحقيق هدفه ، أو يخربه كلياً .

يهدف التفكير الفلسفي المجرد إلى تحقيق الوضوح . والنقاش الفلسفي يستثير الخلاف الفكري ، والهدف من النقاش حل هذا الصراع بالوصول إلى فهم مشترك بين المشاركين فيه . والنقاش المشوش وغير المنظم لا يحقق هذا الهدف لأنه يفشل في تحديد الطبيعة الدقيقة لهذا الصراع . ومهما تكن عناصر النقاش المشوش ، فهو يفقد بالضرورة عنصر الوضوح . فالوضوح ، دقة التفكير والتواصل ، هو ترياق للتشوش ، لا يمكنهما الوجود معاً . وحيث التشوش تجدد الغموض وغياب التحديد .

إذا كان التشوش عدو الفكر الهادف فالوضوح حليفه الأقرب . فتحديد الطبيعة الدقيقة للمشكلة المزمع حلها غالباً ما يكون أهم عنصر يسهم في الوصول إلى الحل . وقد سبق وقيل ، ولهذا مبرراته القوية ، إن طرح السؤال بطريقة صحيحة يتضمن نصف إجابته . وبتطبيق هذا المبدأ على النزاعات الفلسفية يمكننا القول بأن الخلاف المحدد بدقة نصف محلول .

حتى نفهم طبيعة الخلاف الفلسفي بالكامل علينا أن نقبض على الاختلافات الأساسية التي تؤدي إلى نشوء هذا الصراع . علينا أن نلمح القضايا الأساسية ونطبق هذه المعرفة على المسألة مثار الخلاف . غالباً ما يكون الموضوع قيد النقاش عرضاً ، ظهوراً سطحياً ، لخلاف أساسي أعمق . وما لم يتم الكشف عن هذه المنطقة ، وما لم يتم التوصل إلى اتفاق ما ، فسيستمر الصراع ويصير تكرراً بليداً لتكون النتيجة "ضموراً فكرياً" حيث يستمر الجدل دونما تقدم مهم ، ودون تقديم أية مادة مهمة بحيث يشعر المشاركون مسبقاً أن أحداً لن يقنع الآخر .

هذا "الضمور الفكري" مثال للصراع بين المسيحية والإلحاد . مجلدات تكتب في موضوع الله ، مع وضد ، ولكن قلما تتقدم مادة جديدة . المسيحي يقدم مناقشاته المعهودة عن وجود الإله والملحد يقدم دحضه المعهود لهذه المناقشات . المسيحي يجيب بسيل من الاعتراضات المضادة والملحد يرد .

في هذه الأثناء يتشوش المستمع العادي وينفذ صبره . لقد سمع المحادلات ولكن أحداً لم يخبره عن أهميتها . لقد شاهد الاختلافات ولكن أحداً لم يقدم له الصراعات الأساسية القائمة تحتها . في الوقت الذي قد يكون فيه هذا الشخص قد استوعب نتفاً من النظريات والأفكار المتشعبة لكنه يظل يفقد المنظور الكلي للإطار المرجعي الذي منه سيدمج ويسيّم الوقائع التي انمالت عليه . وبالنتيجة غالباً ما يصرف النظر عن التمييز الفلسفي للدين باعتباره مجرداً جداً وبعيداً ولا يشد انتباهه . سيترك الفلسفة للفلاسفة ، وفي الوقت الذي يتجادلون فيه جدالاً لا ينتهي نراه يستند إلى ما تعلمه أو إلى ما يعتقد به أصدقائه ، أو إلى ما يقوله له

"حسه" و "حاسة"

في الوقت الذي قد تدعى فيه بعض نسخ الاعتقاد الديني أنها تعمل فقط ضمن مجال العقل ، فالحقيقة أن كل النسخ المسيحية تلجأ أخيراً لمفهوم الإيمان . يدعي المسيحي أنه عبر الإيمان يسمو على العقل ويمتلك معرفة لا تصل إليها القدرة العقلية للإنسان . وحتى أولئك المسيحيون الذين يحاولون تبيان وجود كائن فوق طبيعي بشكل عقلائي يرفضون تبياناً مماثلاً للثالوث المقدس ولقدسية المسيح وبقية المعتقدات المسيحية الأساسية الأخرى . فالإيمان هو الخيط الناظم لكل مقاربات الدين المسيحي ، الكاثوليك والبروتستانت ، الليبراليون والأصوليون ، الوجوديون والأكويينيون ، كلهم يعتمدون على شرعية الإيمان كوسيلة لامتلاك المعرفة . الإيمان هو الأساس الأبستمولوجي للمسيحية . إذا انهار الإيمان تنهار المسيحية .

٢- الهجوم على العقل

كتب عمانوئيل كانط أنه " وجد من الضروري إنكار معرفة الله ... حتى نجد مكاناً للإيمان " . وكل المدافعين عن الإيمان كانطيون في هذا المجال . في كل دفاع عن الإيمان سنجد هجوماً على العقل . بعض المسيحيين ضد العقل على المكشوف (وخصوصاً المتعاطفون مع الوجودية) . وهم يعلنون أن العقل ليس إلا وسيلة حسائية لا تعبر عن مشاعر الإنسان ، وملكة استنتاجية جافة أعجز من أن تعطي مادة ومعنى لحياة الإنسان . أما الإيمان " فحيوي ولا يمكن وصفه " إنه " يشارك الحياة غموضها . والتناقض بين الإيمان والعقل هو التناقض بين الحيوي والعقلاني " والإيمان المسيحي " ليس إيماناً خارج نطاق العقل بل ، وقت اللزوم ضده " (١) .

الأب تورتيان (١٥٠ - ٢٢٥ م) معلم بارز من معالم صراع المسيحية ضد العقل . فهو يشدد في De Crane Cristi على صحة الإيمان المسيحي برغم طبيعة تناقضه الظاهري . ومات ابن الله ، هذا ما يجب أن نصدقه مهما يكن الثمن لأنه غير معقول . ودفن وخرج من القبر ، هذه الحقيقة مؤكدة لأنها مستحيلة (٢) .

يحمل تورتيان وعد الإنجيل على محمل الجد بأن الله " سيدمر حلم الخليم ويمحو عقل العاقل " . ويؤكد تورتيان " إن من يزود المراطقة بمعداتهم هي الفلسفة " ويتمنى أن تنزل " لعنة الله على أرسطو " . ويطرح السؤال الشهير " ماذا يجب أن تفعل القدس بأثينا؟ " .

بعد يسوع المسيح لا حاجة بنا للتفكير ، وبعد الإنجيل لا داعٍ للبحث . عندما نؤمن ، نرغب عن الإيمان بأي شيء آخر لأننا نبدأ نؤمن أنه ما من شيء آخر يجب أن نؤمن فيه ... مبدأي الأول هو هذا . وضع المسيح نظاماً أوحده للحقيقة وعلى العالم تصديقه بلا برهان (٣) .

دفاع تورتيان الصريح عن صحة التناقض الظاهري مبالغ فيه حتى بالنسبة للمسيحية ، إلا أن هجومه الصريح على العقل ليس استثناءً قط ، فالعديد من المسيحيين يعترفون بتناقض العقل والدين ويشنون الحرب على العقل . لناخذ مثلاً بارزاً كمارتن لوتر فهو يسمي العقل " عروس الشيطان " و " مومساً حسناً " و " عدو الله اللدود " . يكتب مارتين لوتر " بين كل الأخطار الموجودة على الأرض ، لا خطر أشد من خطر

العقل الذكي الموهوب وخصوصاً إن تدخل في الأمور الروحية ، أمور الروح والله . لأنه إمكانية تعليم الحملر القراءة أسهل من إمكانية عمي هذا العقل وهدايته إلى جادة الصواب ، فالعقل يجب خداعه وعميه وتدميره " . وبالنسبة للوثر " على الدين أن يسحق بأقدامه العقل والحس والفهم وكل ما يجد أن عليه أن يسحقه ، والدين لا يرغب بمعرفة أي شيء إلا حكمة الله " (٤) .

هذه اللاعقلانية الصفيقة يمتقتها كل من عنده ذرة احترام للتفكير المنطقي . والصراع بين العقل والدين ، المدفوع إلى نهايته القصوى ، كما في الأمثلة السابقة ، هو نقطة تركيز الإلحاد النقدي .

إن تبني الدين ، بالنسبة للملحد ، تخل عن العقل . ويعرف أحد الملحدتين الإيمان بأنه " التزام الوعي بمعتقدات ليس لها دليل حسي أو برهان منطقي " (٥) . ويكتب ملحد آخر " ليس الدين المسيحي مجرد إيمان بوجود الإله ، بل إيمان بوجوده بصرف النظر عن الدليل عليه " .

تعني " آمن " بالمعنى المسيحي " أعتقد بوجود إله دونما اعتبار للدليل " .

الدين المسيحي اعتياد على رفض العقل أثناء الإجابة على سؤال إن كان الله موجوداً ، أم لا (٦) .

الكثير من المتدينين يعترضون بشدة على تصوير الدين اعتقاداً لاعقلانياً وبلا أسباب منطقية . على العكس ، يعتبرون العقل والدين وسيلتين مختلفتين لامتلاك المعرفة ، كلاهما يصل إلى الحقيقة ولا أحد يناقض الآخر . إن القول بأن الدين يقوم على " براهين غير كافية " أو إنه " اعتياد على اللاعقلانية أو غير العقلانية " هذا القول " تصوير كاذب لتعاليم الإنجيل التقليدية اليهودية والمسيحية " (٧) . والملحد وفقاً لهؤلاء المسيحيين ، بتصويره الدين على هذا النحو إنما يصارع الأشباح .

صحيح أن العديد من المدافعين عن المسيحية عملوا ما في وسعهم لمصالحة العقل والدين ، وكان هذا الموضوع بارزاً في نهاية العصور الوسطى ، وما يزال عنصراً هاماً من عناصر الكاثوليكية الرومانية . ومن الخطأ وصف كل المسيحيين بالمعاداة الصريحة للعقل كما هي الحال مع تورتيان . على كل حال فإن محاولات المصالحة هذه ليست جزءاً من الموضوع ، بل الأهم هل نجحت هذه المحاولات ؟ وعلاوة على ذلك هل يمكن لأي محاولة تقريب بينهما أن تنجح ؟ الجواب على هذين السؤالين لا قاطعة .

أنا لا أتحدث فقط عن واقعة تاريخية فشلت فيها المصالحة بينهما ، بل موقف أشد من ذلك وأقوى . أؤكد أن كل هذه الجهود لا بد أن تفشل لأنه يستحيل منطقياً المصالحة بين العقل والدين . فمفهوم الدين ينطوي بذاته على رفض العقل ، وبدون هذا العنصر المضاد للعقل يصبح مفهوم الدين بلا معنى . (على مدى هذه المناقشة فإن كلمة " الدين " أفترض بما تعني أسلوباً يمكن الاعتماد عليه في امتلاك المعرفة ، وأي معنى آخر للدين غير هذا لا يتوافق ووجود الله وحقيقة المذاهب المسيحية) .

سنعاين في الفصلين التاليين طبيعة العقل ونظريات الدين الرئيسة التي يدافع عنها المسيحيون . وأرضية هذه المناقشات موجودة فيما تبقى من هذا الفصل ، حيث أدافع عن موقف أن العقل والدين لا يتصالحان ، ولا يمكن أن يتصالحا .

ما معنى القول بأن العقل يناقض الدين ؟ قبل الإجابة على هذا السؤال علينا تشكيل فكرة عما يعنيه قبول اعتقاد على أساس العقل .

لنستشهد بما تقوله آين راند " العقل هو الملكة التي تحدد وتدمج المادة التي تقدمها الحواس " (٨). فالإنسان بتجربته للأشياء الملموسة التي تقدمها له الحواس في مفاهيم ، وبدججه لهذه المفاهيم في مفاهيم أوسع ، يمتلك المعرفة ويتجاوز إمكانيات أشكال الحياة الأدنى منه .

فوجود فكرة أو اعتقاد في وعي الإنسان لا يشكل معرفة ، فقد يكون عنده فكرة خاطئة أو اعتقاداً خاطئاً . إذا أراد الإنسان امتلاك المعرفة فلا بد له من أسلوب لتمييز الصح من الخطأ ، لتمييز المعتقدات التي تتفق والحقيقة من التي لا تتفق .

حتى نعتبر اعتقاداً معيناً معرفة (تحديداً صحيحاً للحقيقة) لابد أن يكون له أسباب لذلك ، يجب أن يحوز موافقة المقاييس العقلية . إذا لبى الاعتقاد متطلبات هذه المقاييس فهو عقلائي ، أما إن لم يلبيها -ومع ذلك ظل المرء يتبناه- فهو غير عقلائي .

إن تحديد معايير المعرفة مسألة معقدة ومثار خلاف ، وسنناقش هذا الأمر بمزيد من التفصيل في الفصل القادم . أما الآن فيمكننا الإشارة بالحدود الدنيا إلى ثلاثة متطلبات لابد من توفرها قبل أن يحق لأي اعتقاد بأن يتسمى معرفة : ١- يجب أن يركز على الدليل . ٢- يجب أن يكون منسجماً داخلياً (أي غير متناقض بذاته) . ٣- أن لا يتناقض مع المعرفة السابقة التي يجب أن يندمج فيها . ما لم يحقق أي اعتقاد أيّاً من هذه المعايير أو كلها فلا يمكن اعتباره معرفة بحق .

على العكس من الرأي السائد ، فإن رؤية الاعتقاد بشكل عقلائي أو تفسيره منطقياً لا يساوي اليقين به . واعتماداً على العناصر المختلفة ، كطبيعة ومقدار الدلائل المتوفرة ، فالاعتقاد يمكن تصنيفه مرجح الصحة إلى حد معين . إذا كان هذا ما يعطيه الدليل فالاعتقاد مبرر . فالعقل يطالب بضرورة أن تتناسب درجة اليقين بالاعتقاد مع الدليل المتوفر . إنه لا يطالب بضرورة قبول كل جزء صغير من المعرفة على أنه إما يقين أو أنه مغلق أمام المزيد من التحقق .

إن إظهار الاعتقاد بشكل عقلائي يعني تبيان انسجامه مع المقاييس الأستمولوجية للمعرفة البشرية . إن قبول الاعتقاد كحقيقة على أساس العقل يعني قبوله لأنه قابل للكشف العقلاني .

لنفكر بمفهوم الدين . إذا اعتبرنا الدين أسلوباً يمكن الاعتماد عليه في اكتساب المعرفة ، فهذا يعني أن العقل والدين يجب أن يختلفا بشكل من الأشكال لأنهما لو تماثلا فمن السخف والتضليل استخدام هاتين الكلمتين للدلالة على نفس العملية الفكرية . " أقبل هذا استناداً إلى العقل " لا يمكن أن تماثل بـ " أقبل هذا استناداً إلى الدين " . والمسيحي الذي يحاول مصالحتهم ، في الوقت الذي لا يكون لهما نفس المفهوم ، يصير في موقع أن اختلافهما لا يجعلهما غير متوافقين .

كيف يختلف الدين عن العقل ؟ هذا هو السؤال الذي سيقرر مسألة التوافق بينهما . قدم المسيحيون عدة أجوبة على هذا السؤال (أنظر الفصل السادس) ، إلا أن أجوبتهم كانت لها سمة واحدة : كل دفاع عن الدين كوسيلة لامتلاك المعرفة يعتمد (سراً أو علناً) على رفض العقل ، كالدعاء بحدود العقل أو عدم الرغبة فيه في مجالات معينة ، ولا يمكن للأمر أن يكون إلا كذلك . إن قصر حدود العقل مكن ضروري من مكونات مفهوم الدين ، إنه ما يجعل مفهوم الدين ممكناً .

هذه النقطة يمكن توضيحها بالنظر إلى سؤالنا الأصلي ، كيفية اختلاف الدين عن العقل ، من منظار مختلف نوعاً ما . لنفكر بالسؤال التالي : لماذا يستخدم المسيحي مفهومين -العقل والدين- للدلالة على أسلوبين مختلفين لامتلاك المعرفة بدل استخدام مفهوم العقل وحده فقط ؟ بكلمات أخرى ، لماذا من الضروري بالنسبة للمسيحي طرح فكرة الدين من أصلها ؟ ما هو الغرض منها الذي لا يليه العقل ؟

الجواب واضح : يرغب المسيحي بتسمية معرفة بعض المعتقدات التي لم يبين العقل ، ولا يمكنه أن يبين، صحتها ، لذا يضع الدين كأسلوب بديل لامتلاك المعرفة . فالدين يسمح للمسيحي بتسمية اعتقاد ما معرفة حتى لو لم تتوفر فيه شروط الاختبار العقلي للحقيقة . ولهذا يضطر المسيحي برغم أنه للدفاع عن موقف وجود طريقين للوصول إلى الحقيقة ، طريق العقل و طريق الدين .

الدين مطلوب فقط إذا كان العقل غير كاف : إن لم يكن العقل عاجزاً بمعنى ما يصبح مفهوم الدين فارغاً . بدون هذا العنصر من إنكار العقل يتجرد الدين من وظيفته ، لأن ثغرات المعرفة التي يملؤها تتردم . إن كان العقل شاملاً ، إن لم يُستثنَ من دراسة أي مجال من مجالات الحقيقة ، فلا مجال لإدخال الدين كأسلوب للمعرفة . إن كان العقل يخبرنا بمعرفة كل ما هو موجود فلا عمل للدين . كل فكرة الدين تقوم على ، وتفترض مسبقاً ، عدم كفاية العقل .

وهذا يفسر لماذا تترافق كل النقاشات المؤيدة للدين بإشارات إلى محدودية العقل . ولا بد أن يلجأ المسيحي لهذا الإجراء ليمهد الطريق أمام الدين . وبدون هذا التمهيد سيجد نفسه في موقع من يدافع عن استخدام مفهوم لا نفع منه .

والمسيحي الذي يبرز كمدافع عن العقل غالباً ما يكون ذكياً تماماً في الهجوم عليه . نراه يقول : نعم ، العقل يزود الإنسان بمعرفة حقيقية ، نعم العقل حيوي لوجود الإنسان ، مقدرة الإنسان العقلية هي خاصيته المميزة ، إلا أن بعض مظاهر الوجود لا يمكن للإنسان أن يفهمها . بعض الوقائع مغلفة أمام الفهم العقلي . العقل جيد إلى المدى الذي يستطيع الوصول إليه ، لكنه محدود . وهنا يدخل الدين دخوله العظيم . يتم الاستنجاد بالدين حيث يقال بعجز العقل ، ويتم تصوير الدين كمكمل للعقل وليس عدماً له . وبكلمات الأكويني ، الدين " يكمل " العقل ، بمعنى يجعله كاملاً .

قد يدعي المسيحي أن العقل لا يمكنه تلبية حاجات الإنسان النفسية والعاطفية ، أو أن العقل محدود في تطبيقاته ، أو أنه قاصر في بعض المجالات . ولكن بغض النظر عن التفاصيل ، يجب تنحية العقل جانباً كيما يتكيف مع الدين . وقبل عدة قرون لاحظ جون لوك عدم استساغة المسيحية للعقل :

أرى أن كل طائفة ، بقدر ما يخدمها العقل ، تستفيد منه وهي مسرورة . وحينما نأخذها

نراها تصرخ إن المسألة مسألة إيمان ، وهي فوق العقل .^(٩)

أطروحة أن الدين ممكن فقط في حال غياب العقل طرحها توما الأكويني ، الذي يعتبر بلا شك أهم رجل كاثوليكي في التاريخ . وهو يفكر بسؤال فيما إذا " كان من النافل تلقي شيئاً من الدين يمكن تلقيه من العقل الطبيعي " يعرض ثلاثة أسباب لتطبيق العقل والدين على نفس موضوع المعرفة في بعض الحالات .

" أولاً لأن الإنسان قد يسرع في الوصول إلى معرفة الحقيقة المقدسة " . إذا انتظر الإنسان حتى يمتلك المعرفة المطلوبة للبرهنة على وجود الله فلسفياً " فلن يصل معرفة وجود الله حتى مرحلة متأخرة من حياته " .

ثانياً لأن معرفة الله قد تكون أكثر عمومية " . فالعاجزون عن البرهنة ، أو غير الراغبين في البراهين سيكونوا كلهم محرومين من معرفة الله حتى يتم تعريفهم بالمقدسات عن طريق الإيمان " .

" ثالثاً من أجل اليقين ، لأن عقل الإنسان ناقص فيما يتعلق بأمور الله " ^(١٠) .

وبحسب الأكويني ، قد يؤمن الإنسان بشيء أولاً عن طريق الدين ثم يصل إليه لاحقاً عن طريق العقل ، أو قد يعرف الإنسان شيئاً دينياً بينما يعرفه آخرون عن طريق العقل ، أو قد يستخدم الدين لامتلاك يقين يعجز العقل كلياً عن تملكه . وفي مطلق الأحوال يفعل الدين فعله فقط عندما يعجز العقل . يعترف الأكويني وحده أن العقل والدين لا يمكن أن يقدموا أرضية واحدة للاعتقاد بنفس الوقت ، وأنهما لا يمكن أن يتعايشا بنفس الشخص في نفس الوقت فيما يخص نفس موضوع المعرفة .

إتيان جلسون العالم الأكويني البارز ، يؤكد هذه الأطروحة وهو يناقش وجهة نظر الأكوينية بالدين :

نتكلم بشكل مجرد ومطلق ، حيث يمكن للعقل أن يفهم لا دور للدين . وبكلمات

أخرى ، لا يمكننا أن نفهم ونؤمن بنفس الشيء بنفس الوقت في ظل نفس المظهر ...

... وبما أن الإنسان يتطلب معرفة بالله اللامتناهي ، الذي هو نهاية نفسه ،

وبما أن معرفة كهذه تتجاوز حدود العقل ، لذا ببساطة عليه امتلاك هذه

المعرفة عبر الإيمان ^(١١) .

انجذب أوغسطين إلى المسيحية فعلاً بإصرارها على أن المذاهب يجب تصديقها بلا براهين . وفي كتابه

الاعترافات يخبرنا كيف تاب عن " فخاره العقلي " بعد سنوات من لامسيحيته واتجه أخيراً باتجاه دوغمائية الكنيسة الكاثوليكية :

بانقيادي .. لتفضيل الكاثوليكية ، شعرت أن انبثاقها أكثر تواضعاً وشرفاً

لكونها تتطلب الإيمان بالأشياء لا بالكشف عن حقيقتها (سواء كان يمكن

لهذه الحقيقة أن تنكشف ، ولو ليس لكل الناس ، أو لا تنكشف قط) .. ^(١٢) .

يقول أوغسطين في كتابه مدينة الله مع أن المذاهب المسيحية لا يمكن تبريرها عقلياً ، إلا أنها لا ينبغي

رفضها باعتبارها زائفة أو كلاماً فارغاً . ودعماً لهذه الفكرة يشير أوغسطين إلى أن العديد من " عجائب "

الدنيا لا يمكن للعقل تفسيرها ، إن " الاستيعاب الضئيل للإنسان لا يمكن أن يتمكن منها ... " إذا طالبنا

الإنسان بتفسير منطقي لهذه الظواهر فلا يمكنه إلا أن يقول أنها " عجائب الله تفعل فعلها " و " عقل الإنسان الضئيل لا يمكنه تفسيرها ... " .

من بين الحقائق التي يذكرها أوغسطين " طبيعة الطاووس غير القابلة للتعفن " التي تمنع لحمه من التعفن كباقي الحيوانات (هذه " الحقيقة " يدعي أوغسطين أنه اكتشفها) ونافورة في Epirus " لا تشبه باقي النوافير ، الأضواء فيها تحمد المشاعل " وقد تكون الأفراس في Capadocia هي الأكثر إثارة لأن " الريح تجلبها " (١٣) .

وكما يوضح أوغسطين ، يحاول المسيحي أن يخلق مناخاً للإيمان بتقليص دور العقل . لقد تم اختبار العقل وتبين أنه غير فعال في منطقة ما ، لذا تولى الدين الفاعلية في هذه المنطقة البكر .

إذا وسع المسيحي نطاق العقل فإنه يقلل حدود الدين . إذا ما أعلننا أن العقل قادر كلياً على فهم كل الوقائع ، وما لم يصدر مرسوم منه " بإقفال الحدود " أمام أي مظهر من مظاهر الوجود ، تزول الحاجة للدين . كما يندفع الهواء ليملاً الفراغ يندفع الدين ليملاً الفراغ المزعوم الذي يتركه العقل . يجب وضع لجام على العقل لتفعيل الحاجة إلى الدين . إذا تحرر العقل من عبوديته فالدين ضحيته الأولى والأخيرة .

هنا نرى الدور الخطير الذي يلعبه " غير القابل للمعرفة " في إدامة المخطط المسيحي للدين . غير القابل للمعرفة هو المكان الذي لا يمكن للعقل أن يطأه ، إنه الأرض الوحيدة للدين . فالتخلي عن هذه اللاأدرية تخيل عن الوظيفة الأبستمولوجية للدين عبر تحويل مفهوم الدين إلى مفهوم نافل وفارغ . وكما لاحظ باسكال " إذا أخضعنا كل شيء للعقل ، فلن يكون لدينا أي عنصر غامض وفوق طبيعي " (١٤) .

فالإنسان الملتزم بالعقل ، الإنسان المستخدم دليل العقل بلا انحراف في كل مجالات الوجود ، هذا الإنسان لا يستخدم مفهوم الدين قط ، فمن يتبنى الدين يتبناه فقط على حساب العقل .

رأينا إلى الآن أن الدين لا بد أن يستجر اعتقاداً يغيب عنه الكشف العقلائي لأن العقل والدين لا يمكن أن يتعايشا بنفس الشخص بنفس الوقت فيما يخص نفس موضوع المعرفة . التفسير العقلائي ينفي إمكانية الدين . وطالما أن الاعتقاد غير العقلائي جزء لا يتجزأ من عناصر الدين ، نستنتج أن العقل والدين لا يتصالحان .

قد يعترض المسيحي على ذلك ليجادل في النهاية بأني أظهرت فقط أن الدين والعقل مختلفان وليس غير متوافقين . وحتى لو سلمنا أن أطروحات الدين تتصدق بلا تفسير منطقي (لهذا يتم تصنيفها كغير عقلانية) فهو لا يستنتج منه أن هذه الأطروحات لاعقلانية . يؤكد المسيحي أنه في الوقت الذي يختلف فيه الدين عن العقل ، لكنه ليس نقيضاً له ، إنه أسلوب مساعد على اكتساب المعرفة . حقائق الدين بحال أو نظام مختلف عن حقائق العقل ، لكن كليهما يمكن أن يصلا إلى الحقيقة . وبما أن الحقائق لا تتناقض ، فطريقا الوصول إليها - العقل والدين - لا يتناقضان .

هذه هي عموماً مقارنة المسيحيين وهم يجهدون لمصالحة العقل والدين ، وهي تقوم على عدد من التشوشات سنميط عنها اللثام .

أ- لنبدأ أولاً بأن المدافع عن الدين دائماً يشوه صورة " العقل " و " الكشف العقلائي " وهو يحاول المصالحة.

يصور العقل ملكة خاصة أو حجرة صغيرة لعملية التفكير ، ويصور الكشف العقلائي غطاءً خاصاً من الكشف من بين أنماط أخرى . وهكذا يجادلون بوجود وسائل للمعرفة غير العقل ووسائل من الكشف غير العقلائية . كما يوضح ريتشارد روبنسون ، العقل الإنساني " يبدو أنه كصندوق العدة ، وهذه الملكات المختلفة ، العقل والحدس والإيمان والبقية الباقية هي الأدوات في الصندوق " .

والآن يتضمن الاستخدام الجيد لصندوق العدة الاختيار الجيد للأداة المستخدمة لكل هدف. ثمة أشياء تصنعها جيداً بالإزميل لا بالمطرقة، والعكس، بهذا نصل إلى أن ثمة أشياء يمكن أن نعملها بالدين لا بالعقل وهكذا^(١٥).

هذه المقاربة تسمح للمسيحي بتصوير العقل والدين طريقين متبادلين ، لا متناقضان ، لامتلاك المعرفة . للعقل وظيفته وللدين وظيفته . وناقداً الدين ، وفقاً لهذه الرؤية ، لا يفهم الوظيفة المناسبة للدين والوظيفة المناسبة للعقل . وعندما يطالب الملحد بوجوب تلبية أطروحات الدين لمتطلبات العقل - وبغير هذا ننكر كونها معرفة - فهو يطالب بوجوب تلبية المطرقة لمتطلبات مفتاح الرنش - وبهذا ننكر كونها أداة . هذا الموقف مدان باعتباره ضيق الأفق . يجادل المسيحي بأن العقل والدين مختلفان لوجوب إنجازهما مهمتين مختلفتين . يقوم العقل بما يستطيعه ، لكنه كأداة أخرى له حدود . عندها يجب أن نلتفت إلى أداة أخرى ، إلى الدين ، لتمثل الحقائق الواقعة خارج نطاق العقل .

الدين يضيف إلى أو يكمل العقل تماماً كما قد يضيف مفتاح الرنش إلى المطرقة أو يكمل المهمة التي بدأها ولا تستطيع إتمامها .

كما قلنا سابقاً ، هذا الدفاع عن الدين ينطلق من إساءة تصوير العقل و " الكشف العقلائي " . فالعقل ليس مظهراً من مظاهر التفكير ، إنه القدرة على التفكير المجرد نفسها . قدرة الإنسان على المفهمة - على التجريد العقلي وعلى دمج الأشياء الملموسة - تجعله حيواناً عاقلاً . فالعقل ليس أداة للتفكير بين عدة أدوات ، بل هو كل صندوق العدة . إن الدفاع عن نبذ العقل في بعض الحالات دفاع عن نبذ التفكير ، وهذا ما يترك المرء في وضع محاولة القيام بالعمل بعد رمي كل الأدوات المطلوبة .

" الكشف العقلائي " ليس نوعاً خاصاً من أنواع الكشف ، كالتفكير الاستنتاجي ، بل هو عملية إظهار أن معتقداً ما يلي المتطلبات الأبستمولوجية للمعرفة الإنسانية . إن خاصية " العقلائي " لا تتضمن المقارنة بأشكال مشروعة أخرى من أشكال الكشف غير العقلائي ، بل هي تؤكد فقط أن الكشف يمكن أن يحدث فقط في سياق مبادئ مؤسسة على العقل . (وبشكل اختصاصي ، عندما نشير إلى التحقق من المعرفة فإن عبارة "الكشف العقلائي" نافلة . فالكشف غير العقلائي ، أي الذي لا يلي المتطلبات الأساسية للمعرفة ، ليس كشفاً بأي معنى من المعاني) .

العقل هو الملكة التي يمتلك بها الإنسان المعرفة . والكشف العقلائي هو العملية التي بها يتحقق الإنسان من ادعاءاته المعرفية . الاعتقاد المرتكز على العقل هو الاعتقاد الذي تمت معانيته للتدليل عليه ، متماسك داخلياً ومتسق مع المعرفة المؤسسة سابقاً . لا أطروحات خارج " حدود العقل " . إن الدفاع عن قبول اعتقاد بلا عقل دفاع عن قبول اعتقاد بلا تفكير ومن غير تحقق .

لننقل عن روبنسون مرة أخرى " في كل اختيار بين تبني الأطروحة أو نقيضها فإما أن يكون العقل أهلاً لذلك أو لا شيء على الإطلاق ... البدائل الوحيدة للتفكير بعقل هي التفكير بغير عقل أو عدم التفكير " (١٦) . لا يسمح العقل باكتساب المعرفة بطريق غير طريقه . ومبادئ العقل القصد منها فصل الأطروحات المقبولة منطقياً عن غير المقبولة . فالاعتقاد الذي لا يلي متطلبات العقل لا يمكن تبريره منطقياً - بدون أساس كلف- ويجب شجبه باعتباره غير عقلائي (أي مناقض لمتطلبات العقل) . والدين ، بحكم طبيعته نفسها ، باعتباره اعتقاداً يغيب عنه الكشف المنطقي ، يجب شجبه باعتباره لاعقلانياً . وفي هذا السياق ، يكون " الاعتقاد غير العقلائي " لاعقلانياً .

ب- معظم المسيحيين ، مجادلهم عن التوافق بين الدين والعقل ، يتخذون موقف عدم تناقض أطروحات العلم مع أطروحات الدين ، لذا لا صراع بين العلم والدين . فيما يتعلق بأطروحات الدين ، يزعم المؤمنون ، لن نجد أية أطروحة عقلية تناقضها .

في الوقت الذي يكون فيه صحيحاً أن المسيحي لن يجد تناقضاً بين أطروحات العقل ومعتقداته الدينية ، فهذا فقط لأنه لن يسمح بوجود هذا التناقض ، فالمدافع يختزل كل التناقضات إلى مجرد تناقضات ظاهرية تتصالح في النهاية .

عادة ما يستخدم المسيحي أحد أفيلوبين لتوضيح الخلافات المزعومة بين العقل والدين . أولاً ، إن لم يخسر المعركة نهائياً ، فسيعلن أن التناقض الظاهري ينجم عن خلل أو قصور في قدرتنا على التعليل . ثانياً ، إن كان دليل العقل ماحقاً ، فسيضطر للاعتراف بصحة الأطروحة العقلية – ولكن بشرط أن المقولة الدينية لم تكن " حقاً " مقولة دينية بل قامت على أساس إساءة تفسير الإنجيل أو أي مصدر مقدس آخر . والمسيحي سيراجع دينه ثم يدعي أنه لم يكن هناك تناقض فعلي أصلاً .

وكمثال صفيق على الأسلوب الأول ، يكتب أحد الأصوليين :

... لا يمكن لأحد أن يجرؤ على قول " العلم يناقض الإنجيل " أو " العلم الحديث أجبر الرؤية الأرضية على مخالفة علم الكون الإنجيلي " . وكون هذه الأقوال تقال ، وفي الحقيقة غالباً ما تقال ، فهي شهادة حزينة على عدم تواضع بعض العلماء وافتراساتهم ، وهم عرضة للخطأ وآثمون كغيرهم من البشر ^(١٧) .

في الوقت الذي يحتار فيه المرء بسر العلاقة بين " الآثم " وعدم القدرة على مناقضة المعتقدات المسيحية يتحفظنا مسيحي آخر بما يلي :

عندما يبدأ العالم أو الفيلسوف غير المسيحي بالتفكير في مجال الفلسفة أو اللاهوت ، فإن طبيعة الموضوع نفسها – التي تعالج الأسباب النهائية للكون – تجعل تفكيره المنطقي مستحيلاً . إن التشوه الحاصل جراء سقوط الإنسان الكلي في الإثم يسد القنوات الفكرية لهذا المفكر غير المسيحي ويمنعه من التفكير الصحيح ^(١٨) .

وحتى المسيحيون الذين لا يلجؤون إلى هذا الضرب من الهراء سيتدبرون أمرهم ، بطريقة ما ، للخط من قيمة العقل وهم يحاولون إنقاذ الدوغما الدينية . وكما يلاحظ كاوفمان ، فإن المسيحية ومنذ بدايتها الأولى " اعتبرت نفسها عدواً للعقل والحكمة الأرضية ، لقد نذرت نفسها لإعاقة تطور العقل ، وقللت إنجازاته واستمرت نكساته " ^(١٩) .

يقولون لنا بيقين إنه إذا تناقض العقل والدين فإن هذا التناقض الظاهري مرده الفهم غير الكافي للحقائق المقدسة . كلما انزعج المسيحي من الانسجام والمنطق والعلم يلوذ بأمان إلى إلهه غير القابل للفهم ، ويجادل بأن سبب مشاكلنا الفهم القاصر للإنسان .

وفي بعض المناسبات يضطر حتى المسيحي للاعتراف بتفوق العقل ، هذا إذا أراد ألا يضع معتقداته في مستوى أسخف من السخف . وهنا يجتاز دينه مرحلة إعادة الكتابة .

تنتقض بعض المقولات الدينية ، فيقول المسيحي بأنها غير هامة ، أما المعتقدات المسيحية التي لا يمكن التخلي عنها دون التخلي عن المسيحية ككل فيقول المسيحي بضرورة تفسيرها " رمزياً " وليس حرفياً .

سعت المسيحية على مر التاريخ إلى إزالة المبادئ العلمية المناقضة للدين المسيحي ، ولم تتوان عن التخويف واستخدام العنف وصولاً لهذه الغاية . وعندما انتصر العلم أخيراً رفضت التخلي عن الاستتجاد بالدين .

الصراعات السابقة بين العلم والدين عزتها إلى سوء الفهم . والمقولات الدينية السابقة التي دحضها العلم كلياً يتم تصويرها إساءة تفسير " للحقيقة " المقدسة ، أما النظريات الحديثة ، كالتطور ، فيتم دمجها بالمسيحية . بعد سنوات من عداء الدين الشديد للاكتشافات العلمية ، من المدهش حقاً أن يدعي المسيحي المعاصر أن الدين المسيحي (إذا ما فهم جيداً بالطبع) يدعم النظريات الحديثة على طول الخط . لقد كف التطور عن مناقضة الخلق المقدس فقط بعدما بات الدليل على التطور ماحقاً . والآن يمكن لأي لاهوتي متنور أن يصف وصفاً مؤثراً كيف أن نظرية التطور تمجد فعلاً عظمة الله .

المصير المأساوي لغاليلو نموذج ساطع للصراع بين العلم والدين . نظرية مركزية الشمس في النظام الشمسي ، كما دافع عنها غاليلو ، اعتبرت " إلحادية " وأحد آباء الكنيسة صرح ضد هذه النظرية بأن " الهندسة علم شيطاني " و " أن الرياضيين يجب نفيهم باعتبارهم مؤلفي الهرطقات " . الكنيسة الكاثوليكية ، وبموافقة البابا بول الخامس ، أصدرت مرسوماً بأن " المذهب القائل بحركة الأرض المزدوجة ، حول محورها وحول الشمس ، خاطئ ومناقض كلياً للإنجيل المقدس " . غاليلو الذي سجن وهدد بالتعذيب أجبر على سحب نظريته وأن " يقسم أمام الناس بلعن واحتقار خطأ وهرطقة نظرية حركة الأرض " (٢٠) . تقول الموسوعة الكاثوليكية صراحة كانت " معاملة رجال اللاهوت " لغاليلو خطأً مؤسفاً ، هذا الخطأ يمكن تفسيره ولكن لا يمكن الدفاع عنه " (٢١) .

هذا الاعتراف للموسوعة الكاثوليكية مشوش . يجب أن يتساءل المرء لماذا يؤسف لهذا الخطأ ؟ أكان خطأ لأنه من غير العدل وقلة الأخلاق إجبار إنسان على التخلي عن معتقداته ، بصرف النظر عن ماهية هذه المعتقدات ؟ إذا كان الأمر كذلك فإن معظم تاريخ الكنيسة الكاثوليكية كان وما يزال " خطأً مؤسفاً " . لكن هذا ليس هو المقصود من الكلام السابق . لابد أن يشك المرء أن حالة غاليلو كانت " خطأً مؤسفاً " ببساطة لأن غاليلو كان على صواب والكنيسة الكاثوليكية مخطئة . هذا الاعتذار ، كغيره من الاعتذارات عن الأخطاء السابقة ، ناجم عن الإحراج لا عن الرفض الأخلاقي .

حالات الإعدام المشابهة لحالة غاليلو (والتي نجدها أيضاً عند البروتستانتية) مؤشر هام ، يدرسه المسيحيون جيداً ، عن مدى التناقض بين العلم والدين . فالمسألة ليست أن غاليلو مصيب أم مخطئ ، بل هي لماذا وجدت الكنيسة من الضروري ، قمع حرية البحث بالقوة ؟ إذا كان العقل لن يقدم للعقائد الدينية إلا الدعم فلماذا قامت البلدان ذات التحالف القوي بين الدولة والكنيسة بهذه الحمية لفرض العقائد الدينية ومنع الانشقاق عن الدين بقوة سلطة الدولة ؟ لماذا رفضت المسيحية ، حيثما استطاعت ، السماح لأفكارها بالتنافس الحر مع غيرها من الأفكار ؟ الجواب واضح ومعبر . فبضاعة المسيحية بضاعة رديئة ، لا يمكنها الصمود أمام البحث النقدي . لأنها أعجز من أن تناقش النظريات الأخرى فقد سعت لاحتكار الساحة بترخيص من الدولة ، أي بالعنف .

تاريخ المسيحية الملطخ بالدم شهادة درامية على الصراع بين العقل والدين ، وهو يبين أن المسيحيين أنفسهم، وخصوصاً أولئك الذين في السلطة ، يدركون الخطر المميت للعقل على الدين .

مسؤولية التفسير تقع على عاتق المسيحيين . إن لم يكن ثمة صراع بين العقل والدين ، فلماذا إصرار الكنيسة على الرقابة الصارمة على الخروج عن الدين ؟ إذا كانت الكنيسة الكاثوليكية مؤسسة قائمة على العقلانية والحقيقة ، فلماذا تعذب الخارجين عنها وتقتلهم ؟ رجل العقل ، المعني بالوصول إلى الحقيقة ، يدعم أفكاره بالأسباب والأدلة لا بالسوط والخازوق .

أي مسيحي من مسيحيي اليوم يرغب بالظهور مدافعاً عن العقل يجب أن يبدأ بالإدانة الصريحة لماضي المسيحية الوحشي . لا يمكن أن يقتنع بانتقاد الحالات التي كان فيها الضحية مصيباً ، يجب أن يشجب هذه السياسة من أيديولوجيا القمع والرقابة . وهذا يستتبع ، بالنسبة للكاثوليكي ، شجب السياسة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية على مدى قرون ، وما تبقى من هذه السياسة حتى اليوم ، ولو بدرجة أقل ، في تلك البلدان سيئة الحظ التي مازالت واقعة تحت سيطرة الكنيسة .

" الخطأ المؤسف " بحق غاليليو كان واحداً من أخطاء كثير . الصراعات التاريخية بين العلم والدين مصدر إخراج مستمر للمدافعين المعاصرين عن الدين الذين يجب أن يفسروا لماذا غالباً ما يحل محل حقائق الدين السامية حقائق العقل المحدودة . والدين ، باللعب الأخرق الذي قدمه في مباراته مع العقل ، تنحى جانباً . ومعظم رجال اللاهوت المعاصرين ، خلافاً لأسلافهم ، يرغبون عن مغامرة الدخول إلى مملكة العلم ، بل يفضلون حصر الدين في مملكة ما فوق الطبيعي وغير القابل للمعرفة — هذا المجال الذي يعتقدونه خارج مجال العلم إلى الأبد — وهذا يقللون إمكانية الصدمات المستقبلية المخرجة .

بترك العلم للعلماء وغير القابل للمعرفة للاهوتيين ، على الأرجح أننا لن نعيش أبداً الصراعات القاتلة بين العلم والدين كما في الماضي . المعتقدات المسيحية ، وخصوصاً معتقدات الليبرالية البروتستانتية ، منفصلة تماماً عن العالم الواقعي حتى أنها يستحيل أن تؤثر عليها أي معرفة جديدة عن هذا العالم .

ومع ذلك ما انفكت الصراعات تحدث . فعندنا مشكلة المصادقية ، أو في حالات كثيرة ، سهولة الانخداع . ترعرعت المسيحية في زمن الصوفية والعجائب ، وكانت المعجزات شائعة ، وكان الناس يميلون لتصديق أكثر القصص إثارة للخيال . لكن الزمن تغير الآن ، فالعقل المعاصر المصقول بالعلم والتكنولوجيا بات أقل قابلية لتصديق قصص ولادة العذراوات وأماكن العذاب الأبدي . نرى هذه المعتقدات غير القابلة للتصديق نتاجاً للعصر البدائي والخرافي . وطالما أن المسيحية محمولة على هذه المعتقدات ، لذا يبدو أننا سنرفض المسيحية لنفس السبب ، لكن رجال اللاهوت الليبراليين هرعوا لإنقاذها .

نذر اللاهوتي الليبرالي نفسه لمهمة تسوية المسيحية للعقل النقدي . فمن خلال " نزع الأساطير " و " تأويل الإنجيل " يسعى لتحديث المذاهب الدينية التقليدية ، وبذلك يزيل أي تناقض ظاهري بين العقل والمعتقدات الدينية . القصد من كلام الليبرالي إعطاؤنا لمحة عن المعنى الحقيقي للإنجيل ، هذا المعنى الذي بالكاد يشبه المسيحية كما عرفناها على مدى تسعة عشر قرناً .

البروتستانت الليبراليون يقبلون طوعاً بعدم التعويل على الإنجيل تاريخياً . وفي الواقع هم المسؤولون إلى حد كبير ، من خلال " نقدهم الراجي " له ، عن تشريحه الصارم ونهايته كمصدر حقيقي . رودلف بولتمان ، ذو

النفوذ الكبير بين البروتستانت ، الذي نشر بين الناس " نزع الأسطورة " عن الإنجيل ، يعترف صراحة أن " كل إطار تاريخ المسيح يجب النظر إليه كمقالة افتتاحية ... هو سلسلة كاملة من المشاهد ... يجب اعتبارها شكلاً من أشكال إبداع كنية الإنجيل ".^(٢٢) في الوقت الذي اعتبر فيه هذا الاعتراف قاتلاً للمسيحية فإن بولتمان ومجموعة من المحدثين يعتبرونه غير مدمر بتاتاً . كيف إذن يرى الليبرالي الإنجيل ؟

يشرح وليم ملر أن " نازع الأسطورة " يرغب بالوصول إلى صورة صحيحة عن الرسالة الحقيقية للعهد الجديد". وتحقيقاً لهذا الهدف "فهو لا يدرس الأناجيل كسجلات تاريخية بل كوثائق لاهوتية من عصر آخر تمثل تجربة ذلك العصر لشيء حدث عندئذٍ، وبنفس الوقت نواة للحقيقة سارية المفعول حتى يومنا هذا "^(٢٣). وهذه مشكلة جدية . إن لم نعتبر الأناجيل " سجلات تاريخية " فهل يعني هذا أن حقيقة الإنجيل أو زيفه لا علاقة له بحقيقة المسيحية ؟ أو هل يمكن فعلاً أن نرى المسيحية نفسها صحيحة أم زائفة ؟

علينا أن نتذكر أن تاريخ المسيحية يمتد ليشمل تسعة عشر قرناً . وخلال هذه الفترة ، باستثناء العقود الماضية ، عرّف المسيحي نفسه بالعبارات التي ظنها صحيحة . فالمسيحي يؤمن بإله معين ، وهذا الإله بيّن ما يريده من الإنسان من خلال الإنجيل الذي يتضمن الاعتقاد بجهنم والنعيم الأبدي وبعث المسيح . والكثير من الهرطقات والانشقاقات نجمت عن نزاعات عقائدية تلتها مناقشات حامية وكانت غالباً ما تبلغ حد الإعدام .

إذا كان السجل التاريخي قليل الأهمية كلياً ، فمن الواضح أن المسيحية تصورت نفسها تلقي على مسامح الناس المعتقدات الإنجيلية والحوادث التاريخية . أما الادعاء ، كما يدعي نازع الأسطورة ، بعدم النظر إلى الإنجيل تاريخياً فينسف أساس المسيحية ، وهذا يدمر في النهاية مفهوم المسيحية .

وبولتمان ككثير من رجال اللاهوت الآخرين يصل رفضه للمعتقدات التقليدية إلى حد عدم الإيمان ببعث المسيح حرفياً ، فهذه أيضاً أسطورة ، أسطورة بمعناها وبالموضوع الذي تتعلق به ومع ذلك أسطورة . وهنا لا بد أن نتساءل كيف يختلف المسيحي الليبرالي عن غير المسيحي ، أين هو الخط الفاصل بينهما ؟ في رسالته الأولى إلى كورنثيوس يكتب بولس محذراً " إن لم يقم المسيح فما تعظ به الناس عبث ودينك عبث " . ففهم بولس لهذه الأمور أوضح من فهم لاهوتيينا المعاصرين . إذا كان بعث المسيح " مقالة افتتاحية " ، فالمسيحية إذن زائفة ، نقطة انتهى .

يقول الملحد إن العقائد المسيحية تتناقض والعقل لذا لا بد من رفضها ، أما الليبرالي فيقول إن العقائد المسيحية تتناقض والعقل لذا يجب مراجعتها . " حيث يقول الهرطوق لا ، فاللاهوتي يفسر "^(٢٤). لكن هذا التفسير ، بين يدي الليبرالي المعاصر ، يصير غريباً عن كل ما هو طبيعي أو متوقع أو نموذجي .

يتوقف صراع العقل والدين على حقيقة السجل المسيحي ، أي على الإنجيل . وإذا تم الاقتناع بعدم صحة الإنجيل واقعياً ، إذن من وجهة نظر الإلحاد ليس عندنا ما نناقشه . قد " يفسر " رجل اللاهوت ليرضي قلبه ، لكنه لن يتقدم قيد أنملة على طريق دحض الإلحاد .

التكثيك الآخر الذي يلجأ إليه اللاهوتي الليبرالي هو غض النظر عما هو غير مريح . ما هو غير مريح لا ينفع معه التفسير ، لذا يتم التعامل معه على أنه غير موجود . وهذا واضح جداً في موضوع النار . وتحيط بهذا

المعتقد المسيحي المبجل مؤامرة من الهيمت ، وعبثاً يبحث المرء في أعمال اللاهوتيين المعاصرين عن نقاش مفصل له .

وصف النار واضح تماماً عند كتاب العهد الجديد الذين لا يحاولون إخفاء المصير المخيف الذي ينتظر غير المؤمنين . ورجال اللاهوت المسيحيين الكبار يحملونها على محمل الجد أيضاً. فتوما الأكويني ، في بحثه الديني الشامل Summa Theologica يناقش القضايا الملحة مثل إن كان الملعون سيتعذب بالنار التي نعرفها أم لا ، وأما الأسلوب الوحيد للعقاب أم لا وإن بكى فسيبكي بدموع حقيقية أم لا (٢٥).

نادراً ما نسمع البروتستانت الليبرالي يناقش المصير الذي ينتظر غير المؤمنين . إن كان الليبرالي ينكر النار فعليه أن يشرح أهمية المسيحية طالما لم يعد هنالك شيء "ننقد" أنفسنا منه . وإن كان يعترف بوجود العذاب الأبدي ، وهذا غير مرجح ، فعليه المصالحة بين القسوة الوحشية والدين الذي يتم تصويره دين الحب والشفقة . وحسب الأصول ، يقول اللاهوتي أقل ما يمكن بهذا الخصوص ، وهذا أمر لا يصدق لدى التفكير بأهمية النار كتعليم تاريخي ومفهوم ديني . أما إغماض العين عنها فلا يحل تناقضها مع العقل .

اللاهوتي الليبرالي واقع في مشكلة مستعصية : كعالم وفيلسوف ملتزم ظاهرياً بالأمانة الفكرية وملاحقة الحقيقة ، أما كرجل دين فهو ملتزم بالدفاع عن المسيحية . يعبر بولتمان عن هذه المشكلة بأقصى ما يمكن من الوضوح :

إنه [كارل جاسبرز] مقتنع مثلي أن الجنة لا يمكن أن تعود إلى الحياة أو تنهض من القبر ، وأنه لا وجود للشياطين ولا للسحر . ولكن كيف يمكنني كقس أن أشرح في مواعظي أو لطلابي نصوصاً عن قيام المسيح حياً بالشياطين أو السحر ؟ وكيف بمقدوري كعالم لاهوتي توجيه القس في أداء عمله بتفسيراتي ؟

يكشف بولتمان دون قصد الفرق الأساسي بين الفلسفة واللاهوت وأصل صراعهما الأساسي . تلتزم الفلسفة باكتشاف الحقيقة ، وهي ، كمنظومة أفكار ، ليست مضطرة للدفاع عن أي معتقدات محددة مهما يكن الثمن . وهذه ليست حال اللاهوت . فاللاهوت ، كمنظومة أفكار ، معني بالدفاع عن معتقدات محددة، واللاهوت المسيحي معني بالدفاع عن الدين المسيحي . وكما يلاحظ كاوفمان في نقده البارع لللاهوت " أن المرء يجب أن يتذكر أن اللاهوت ، وأي نقاش منظم لمسألة الله ، ولد كمناوره دفاعية. إنه نتاج موقف تلويحي مميز (٢٧).

فقط إذا قدر المرء مغزى اللاهوت " كمناوره دفاعية " يمكنه تقدير " نزع الأسطورة " وتكنيك التفسير . فالمحدد لا يمكنه أن يكون لاهوتياً . إذا تخلى اللاهوتي عن التزامه بالدين يكف عن كونه لاهوتياً . فاللاهوتي كلاهوتي ملتزم بالدفاع عن التزامه بالدين ، مما يقوده إلى اتخاذ إجراءات متطرفة ليتجنب إنكلو المسيحية . فاللاهوتي يخاطر بأكثر من خسارة نقاش ، إنه يخاطر بمصدر رزقه أيضاً .

التفسير دم الحياة بالنسبة لعلم اللاهوت . إنه الأسلوب الذي يدم وجوده به ، وكما يعبر كاوفمان :

"اللاهوت هو ... العلم الشامل والفعال والمنظم ، من خلال الدراسة المتأنية ، لكيفية تجنب قول نعم لنعم ولا للا" (٢٨).

وهكذا تكتمل دائرة المشكلة الأصلية للعقل مع الدين . لن نجد اللاهوتي المسيحي تناقضاً بين مقولات الدين والعقل لأن وظيفته تفسير عدم وجود التناقض . فهو كلاهوتي قرر مسبقاً بأن مقولات الدين يمكن الدفاع عنها ، وبدفاعه عنها يحقق ببساطة علم اللاهوت . بافتراضه المسبق لصحة المعتقدات الدينية ، لابد أن يستنتج المسيحي بالضرورة أن أي " تناقض " بين العقل والدين خطأ . إنه لا يريد التناقض ، لذا سيرفض قبول أي دليل على التناقض . ما من تناقض واضح لا يمكن إزالته بالشرح ، حتى لو نتج عن ذلك حذف قسم من الدين المسيحي والتضحية بالعقل .

ج- ثمة اعتراض هام آخر على المحاولة السابقة لمصالحة العقل والدين ، وهو الادعاء بأن "حقائق" الدين لا تتناقض مع حقائق العقل ، بهذا الادعاء يصادر المسيحي على المطلوب . إذا افترضنا أن الدين يوصل إلى المعرفة ، فهو بهذه الحال لا يتناقض والعقل . لكن السؤال الهام هو هل يمكن للدين أصلاً أن يوصل إلى المعرفة ؟ هل الدين إجراء أبستمولوجي مشروع ؟ ما لم يبين المسيحي إمكانية الدين على تمييز الحقيقة من الزيف فهو أعجز من أن يبين انسجام العقل والدين .

الصراع بين العقل والدين ليس أساساً صراعاً بين مقولات العقل ومقولات الدين ، بل هو صراع أكثر أساسية ، إنه صراع بين المتطلبات الأبستمولوجية للعقل وبين طبيعة الدين كادعاء معرفي غير عقلائي . أقول إن الدين بهذا الوصف ، بوصفه زعم أسلوب لا متلاك المعرفة ، ليس أسلوباً مشروعاً قط . وبالنسبة فإن كل مقولات الدين لابد أن تتناقض والعقل لأنها تفتقد للظهور العقلاني .

إن عدم انسجام العقل والدين ولا يقوم على أن غير المؤمن يمكنه تقديم معرفة تتناقض مباشرة ومقولات الدين ، بل إن كل المسؤولية تقع على عاتق المسيحي : إنه يطرح مقولات الدين وعليه أن يبين انسجامها مع العقل . عليه أن يظهر كيف أن مقولاته برغم افتقارها للكشف العقلاني يجب قبولها على أنها صحيحة . إن فشل بذلك تنهار معتقداته لأنها نزوات ذاتية لا وجود لما يدعمها .

إيضاحاً لهذه النقطة لتأمل الموقف التالي : أدعي أن بإمكانني الوصول إلى المعرفة بنقف قطعة النقود . وحتى أبين ما أؤكد " الطرة " حقائق و " النقش " زيفاً . وبينما تكون قطعة النقود في الهواء أطرح مقولة "فونيكس عاصمة أريزونا" . تأتي قطعة النقود " طرة " وهذا يشير إلى صحة المقولة . أعاد التجربة بالقول " كان توماس جفرسون أول رئيس للولايات المتحدة " . وتأتي قطعة النقود " نقشاً " مما يشير إلى الزيف . بما أن "حقائق" نقف قطعة النقود تنسجم وحقائق العقل ، إذن هل يجب الاستنتاج بأن نقف النقود ، كأسلوب أبستمولوجي ، ينسجم والعقل ؟

الجواب طبعاً " إن نقف النقود لا يتوافق والعقل " . ولكن يجب أن نفهم لماذا لا يتوافق . الاعتراض الواضح هو أن نقف النقود ، بعد عدد من المصادفات السعيدة ، سيتناقض ببساطة مع مقولات العقل . وبعد إحصاء عادل ، فحوالي ٥٠% من النقفات ستوافق مع المعرفة العقلية في حين أن الخمسين الأخرى لن تتوافق .

هذا الاعتراض يبين بشكل صحيح أن العقل يجب أن يكون حكماً على الحقيقة ، لكنه لا يصل إلى لب المشكلة . فالأمر ليس كما يرى هذا الاعتراض بأن نقف النقود يمكن أن يصل بنا إلى المعرفة . في الوقت الذي

قد تتوافق فيه ٥٠% من النقفات مع التفكير العقلي ، لكن هذا لا ينتج عنه أن نقف النقود أسلوباً "يمكن الركون إليه نصف ركون في "اكتساب المعرفة . في الواقع إنه لا يمكن الركون إليه قط ، لأنه في المقام الأول ليس أسلوباً حتى لتأكيد الحقائق . طالما أن مقولات نقف النقود تفتقد لتأييد العقل ، بصرف النظر عن تحديد محتواها ، فهي لا يمكن القول عنها إنها ادعاءات معرفية .

يرتكز مثال نقف النقود على افتراض خاطئ . إنه يفترض أن نقف النقود ، طالما أن نتيجته قد تتوافق مع المعرفة العقلية ، وسيلة مناسبة لامتلاك المعرفة . ولكن هناك مسألتان هامتان يجب التمييز بينهما : يجب التمييز بين ما يعتقده المرء (المحتوى) وبين أسباب تصديقه له (أرضية الاعتقاد أو مبرراته) . للكشف العقلي علاقة بالأسباب كما بالمحتوى . وحتى نكتسب حالة المعرفة يجب أن يكون للفرضية إمكانية التفسير . عندما ، بمحض المصادفة ، تتوافق نقفة النقود مع الحقيقة الواقعية فهي لم تصل إلى الحقيقة ، إنها لم تؤسس أو تفسر أي شيء . بما أن نقف النقود لا يحتوي مقاييس أبستمولوجية لتمييز الحقيقة من الزيف فهو لا يصير أسلوباً لامتلاك المعرفة . إذا أكدت ادعاءً معرفياً على أساس نقف النقود فليست مسؤولية غير المؤمن بنقف النقود أن يختبر ادعائي على محك المعرفة العقلية ليقرر إن كان أسلوبه ينسجم مع الحقيقة أم لا . ولكن من الضروري بالنسبة له أن يشير إلى أنني أؤكد فرضية دون تقديم الدليل الذي يؤيدها ، مما يعني أنني لا أستطيع الادعاء بأن فرضيتي تشكل حالة معرفية . بدون دعم معرفي لا أستطيع أن أحدد لماذا يجب قبول صحة تأكيدات ، مما يعني أنني لا أستطيع تقديم أسباب حتى يأخذني أي إنسان على محمل الجد . نقف النقود ، بوصفه كذلك يتعارض ومتطلبات العقل ، لذا كل فرضياته (أي كل الفرضيات القائمة على هذا الإجراء) تتعارض أيضاً مع العقل . وبالعودة إلى مفهوم الدين يمكننا أن نقول ما يلي : إذا رغب المسيحي بالنقاش بأن " حقائق " الدين لا تتعارض مع حقائق العقل ، عليه أولاً أن يبين أن الدين قادر على تمييز الحقيقة من الزيف . عليه أن يعرض الإثباتات الأبستمولوجية للدين ، الأسلوب الذي يصل به الدين إلى الحقيقة . كيف نميز المقولة الدينية عن النزوة أو نقف النقود ؟ على أي أساس يجادل المسيحي بأن الدين يمكن المرء من اكتساب المعرفة ؟ ما هو تفسير الدين لهذا الأساس ؟

من غير الصحيح كلياً بالنسبة للمسيحي أن يطالب الملحد بتقديم أطروحات العقل المناقضة لأطروحات الدين . مع أن هذا يمكن تقديمه بسهولة لكنه ليس مطلوباً لإثبات لاعقلانية الدين . كما هي الحال مع نقف النقود ، حتى لو وجدت حالات صدف فيها توافق أطروحات الدين مع الحقائق الواقعية ، فهذا لن يثبت عقلانية الدين . بمعزل عن محتوى معتقدات المسيحي ، عليه أن يحدد لماذا يؤمن بها . وما لم يصمد تفسيره أمام الدراسة النقدية فإن كل المعتقدات المقبولة على أساس الإيمان تنهار لأنها لاعقلانية .

وكما نرى إذن ، فالمرء لا يمكنه أن يدعم انسجام مقولات الدين مع مقولات العقل حتى يؤسس أولاً مشروعية الدين كوسيلة لاكتساب المعرفة . فالمسألة قيد النقاش - أطروحات الدين لا تتناقض وأطروحات العلم - بكل بساطة مصادرة على المطلوب ، لأنها تفترض حقيقة ما يجب أن تبرهن عليه أنه حقيقة . أطروحات الدين لن تتناقض مع أطروحات العقل إلا إذا كان يمكن للدين أن يوصل إلى معرفة ، لكن هذه القضية نفسها هي محط الخلاف . وهكذا ليس من حق المسيحي أن يستخدم هذا الأمر كجزء من نقاشه .

٥- المشكلة المستعصية للدين

بالتمهيد السابق ، نصل الآن إلى ما يمكن تسميته المشكلة المستعصية للدين : بقدر ما يكون الدين ممكناً بقدر ما هو غير عقلائي ، وبقدر ما هو عقلائي بقدر ما هو غير ممكن .

هذه المشكلة نتاج استحالة تقديم العقل والدين أريضتين للاعتقاد . فالمعتقد إما أن يركز على العقل أو على الدين ، ولكن ليس على الاثنين . وهذا يجعل تأكيد المسيحي عقلانية الدين استحالة لأن المعتقد ما أن يتبين عقلائياً حتى يكف عن كونه مقولة دينية .

لنتأمل البعث المزعوم للمسيح . إما أن يلي هذا المعتقد متطلبات المعرفة ، إما أن يكون قائماً على الدليل أو منسجماً داخلياً كمعتقد وقابل للدمج مع المعرفة السابقة أو لا . إن لي مقاييس المعرفة يجب قبوله كحقيقة ، وبهذا يصير أطروحة عقلية لا دينية . إما إن لم يلب متطلبات العقل فيمكن قبوله على أساس الدين . لكنه بهذه الحال يكف عن ادعائه بكونه عقلائياً . وهذه حال كل مقولة دينية .

باللجوء إلى الدين يسمي المسيحي معرفة معتقدات لم تلبي الحدود الدنيا من متطلبات المعرفة . وهذا هو فعلاً السياق الوحيد الذي يكون فيه اللجوء إلى الدين ذا معنى . أما تسمية معرفة ما لم يتبين عقلياً أنه معرفة فتناقض لأن العقل يطالب بعدم تسمية معرفة إلا ما يلي متطلباته الأساسية .

هذا هو جوهر الدين : اعتبار فكرة أنها حقيقة حتى لو لم تثبت أمام اختبار الحقيقة ، اعتبار فكرة أنها تدل على حقيقة في الوقت الذي يتم فيه رفض العملية التي يعرف بها الإنسان الحقيقة .

بصرف النظر عن الطريقة الخاصة التي يحدد بها المسيحي نسخته من الدين ، فإنه عاجز عن الهروب من الميل اللاعقلاني لها . وفرصته الوحيدة بالتملص تكمن في الادعاء بأن مقولات الدين تتوافق أيضاً مع متطلبات العلم . وهذا الادعاء موت مطبق لأنه يجعل مفهوم الدين غير قابل للتطبيق . فالدين ممكن فقط في حال المعتقدات غير القابلة للكشف العقلائي .

بما أن الدين لا بد له أن يستجر الاعتقاد الذي يعوزه الكشف العقلائي ، فكل إطروحات الدين لاعقلانية ، بغض النظر عن محتواها المحدد ، لأن الاعتقاد بناء على الدين تحيد لمنطق العقل ، وهذا هو جوهر اللاعقلانية . ولتأصل اللاعقلانية في الدين ، فهو أعجز من أن ينقذ مفهوم الله أو صحة العقائد المسيحية . فالدين تتطلبه المعتقدات التي لا يمكن الدفاع عنها . وإذا رغب المرء بالاحتفاظ بمعتقداته برغم استحالة الدفاع عنها فلا مناص من اللجوء إلى الدين . وإذا رغب المسيحي بالنقاش لصالح عقلانية معتقداته ، عليه تقديم براهين وحجج ، وفي المقام الأول عليه عدم اللجوء إلى الإيمان قط . والمسيحي الذي يستجد بالإيمان إنما يعترف باللاعقلانية بمعتقداته وقبوله بعدم إمكانية الدفاع عنها عقلياً .

إن لم نستطع أن نفهم مفهوم الله بالعقل فلن نقرب من فهمه بالدين . ما لم تكن هناك أسباب عقلية للإيمان بالمسيحية ، فالدين لا يوفر هذه الأسباب . فهو لا يمحو التناقضات والسخافات بل يسمح بالإيمان برغم التناقضات والسخافات .

فباللجوء إلى الدين لا يحل شيئاً ولا يفسر شيئاً بل يقوم فقط بحرف الانتباه عن المسألة الهامة للحقيقة . وبالتحليل النهائي فإن مفهوم الله ليس فقط مستحکم التناقض مع العقل بل إنه أيضاً مفهوم مراوغ وعديم النفع .

١- مجالات التأثير :

يمكن تصوير الصراع بين العقل والدين على أنه صراع للسيطرة على مجالات التأثير . طالما أن العقل والدين لا يمكن أن يتواجدا معاً في أي مجال ، فسيطرة أحدهما استبعاد للآخر . وما أن نرى أن الدين لا يمكن تفعيله في مجال ما إلا على حساب العقل حتى نفهم لماذا يكون " غير القابل للمعرفة " إحدى عقائد الدين المركزية، ولماذا وجدت المسيحية أن شن الحرب على العقل ضرورة .

لكل المحادلات المؤيدة للدين نفس النموذج الأساسي الذي يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل . أولاً يعرضون علينا حاجة مزعومة للإنسان ، شيئاً ما تتطلبه طبيعته (الحاجة إلى معرفة الحقائق النهائية) . وثانياً يقولون لنا بأن العقل لا يمكنه تلبية هذه الحاجة (من هنا فكرة " غير القابل للمعرفة ") . وثالثاً يقدمون لنا مفهوم الدين وهم يؤكدون أن هذا سيحقق الغاية المرجوة . يهب الدين للنجدة ، تماماً كما كان عليه دوماً ، لإنقاذ البشر من ضيق العقل .

الكثير من نقاد الدين يركزون حصراً على المرحلة الثالثة من هذا التابع بالاعتراض على نظريات دينية محددة . مع أن هذه الأطروحات قيّمة (وسنناقشها في الفصل التالي) لكنها ليست الشكل الأكثر فاعلية لدحضها . الموقع الرئيسي للصراع بين العقل والدين هو في المرحلة الثانية من نموذج المحادلات الدينية . إذ قبل أن يأتي المسيحي بالدين ليقوم بعملية الإنقاذ ينبغي له أن يقنعنا بوجود شيء يجب إنقاذه . فالمسيحي يتطلب ضحية لينقذها . ولهذا يوجه جلّ طاقاته لخلق حاجة أبستمولوجية للدين من خلال إنكار فاعلية العقل . تتألف دفاعات الدين أساساً لا مما يمكن للدين أن يفعله بل مما لا يمكن للعقل أن يفعله . وهذا يستدعي من النقد الشامل للدين أن يبدأ بنقد زعم عدم كفاية العقل على تحقيق بعض الحاجات .

طالما أن الهجوم على العقل ، بشكل مكشوف أو أكثر ذكاءً ، أحد المتطلبات الأساسية التي لا بد منها لأي مفهوم عن الدين ، إذن فالدفاع عن العقل أقوى سلاح ضد الدين . إذ بدل التعامل مع هذه أو تلك من نظريات الدين ، فالدفاع عن العقل ينسف أساس الدين كدين . يمنعه من أي مجال للتأثير . وسنصل بالنتيجة إلى أن الدين لا يمكنه إنقاذنا من عدم كفاية العقل لأن العقل بكل بساطة ليس غير كاف .

ترتكز مصطلحات هذا الفصل على مبدأ معروف بـ " سكين أو كام " ، نسبة إلى رجل اللاهوت في القرن الرابع عشر وليم الأوكامي ، ويسمى أيضاً " مبدأ التقشف " ، وهو يقول بعدم مضاعفة الشرح وزيلدة التعقيد أكثر مما هو ضروري . فالشرح ينبغي أن يكون بسيطاً ومباشراً قدر الإمكان ، ويجب رفض أي حشو زائد . يشرح مورتايمر جيه أدلر وظيفة هذا المبدأ كما يلي :

سكين أو كام أداة ذات حدين تعمل باتجاهين متعاكسين ، تزيل الأبنية النظرية التي لا يمكن تبيان ضرورتها لأغراض التفسير ، لكنها تبقى على الأبنية التي يمكن أن تبين الحاجة إليها^(١) .

كل دفاع المسيحي عن الدين يقوم على إمكانية طرح الدين كبناء نظري يمكن أن تبين ضرورته للتفسير . إذا ما تم الاعتقاد بأن العقل يمكن أن يبين عدم الفاعلية في مجال ما ، عندها يفتح الباب أمام البديل المقترح بحيث يتم الالتفات إلى الدين .

إن تكيف سكنين أو كام ليتناسب وخلاف العقل والدين يظهر بأن الدين ، كأسلوب مفترض لامتناهية المعرفة " لا يمكن أن يبين أنه ضروري للتفسير " . إذا كان العقل ليس غير كافٍ ، فلن يفتح الباب أمام الدين قط . وأولاً وقبل كل شيء يجب أن لا نطرح موضوع الدين .

حتى يكون للدين موطئ قدم لا بد من مهاجمة العقل ، وهذا يضعنا أمام مسألة الشك الأبستمولوجي . مع أن للشك أشكال عديدة ، إلا أنها أساساً مذهب عاجز العقل عن معرفة بعض مظاهر الحقيقة ، أو عدم كفايته للتعامل معها كما ينبغي . ومع أن الشكاكين قلما ينكرون المعرفة صراحة ، إلا أنهم قد يجادلون بعدم إمكانية معرفة الحقيقة بيقين . أو أن الإنسان عاجز عن إدراك الحقيقة مباشرة ، أو أن أسس المعرفة - كقوانين المنطق - عبارة عن أبنية اعتباطية أقامها الوعي الإنساني ولا يمكن القول أنها تعكس الحقيقة كما رآه . من شائع التضليل أن المسيحية هي العقل الأخير ضد الفلسفة الشككية . يلقون على مسامعنا دوماً أن الإيمان بالله ترياق المذهب الشككي في الفلسفة المعاصرة . يكتب أحد اللاهوتيين " في العالم المعاصر ، بشكل عام ، تبرز الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها البطل الحقيقي والوحيد للعقل"^(٢) .

هذا تشويه صفيق للحقيقة من منظوري التاريخ والفلسفة . لم تكن المسيحية بطلاً للعقل قط ، ولا هي اليوم . فقد طالبت تاريخياً بالإيمان الأعمى بمعتقداتها ، وأخضعت العقل لخدمة الدين . وفي الوقت الذي سمحت فيه للعقل بشرح العقيدة الدينية والدفاع عنها لم تسمح له قط بمساءلة صحتها .

إن الادعاء بأن المسيحية حصن دفاعي ضد الشككية أسوأ من التزييف ، إنه عكس الحقيقة . المسيحية تغذي الدين والدين لا يمكن أن يوجد بلا شك . الشك بداية الدين ، يمهد الطريق أمامه . بإنكار فاعلية العقل يخلق الشك الحاجة إلى الدين . إذا كان الدين أساس البناء الأبستمولوجي للمسيحية ، فالشك أساس البناء الأبستمولوجي للدين .

يتفق الشكاك والمسيحي على عدم كفاية العقل بمعنى من المعاني ، لكنهما يختلفان فقط على النتيجة المستخلصة . حيث يقول الشكاك " لا " يستجد المسيحي بالدين . وحيث يرغب الشكاك برفض بعض أنواع المعرفة باعتبارها مستحيلة أو غير أكيدة ، يسعى المسيحي لتحقيق المعرفة واليقين بالدين . يرفض الشكاك العقل ، والمسيحي أيضاً يرفضه ولكنه يسير في أعقاب الدين . الشكاك والمسيحي يوحدهما الاعتقاد بعجز العقل ، وبهذا يصيران شقيقان فلسفياً .

وحتى يخلق المسيحي للدين مجال تأثير ، عليه أثناء نضاله أن يتحالف مع الشكاك . صحيح أنه قد ينكص ويعارض الشككية ، ولكن تظل الحقيقة أن الشككية واحد من الأساليب التي يستخدمها المسيحي لتسويق دينه . وكما أسلفنا ، فالدفاعات الدينية فاعلة بجدارة لأنها تعدد بدقة الأشياء الكثيرة التي تزعم أن العقل لا يستطيع

شيئاً حيالها . هذه هي المرحلة الثانية من الجدالات الدينية - منع العقل من مجالات التأثير - وهي خطوة هامة في تأسيس المسيحية .

من الممتع معاينة بعض الطرائق التي يستخدم فيها المسيحيون الشكية لتقريب أهدافهم . قد يكون الأسلوب الأكثر شيوعاً هو الإعلان أن العقل يجب قبوله على أساس من الإيمان . وبحسب دي إتش تروبلود :
النظرة المعتادة أن تأتي المعرفة أولاً ومن ثم الدين ... والحقيقة بالضبط هي الحالة المعاكسة تماماً لكل هذا . الدين يسبق المعرفة ويجعلها ممكنة . عندما يقوم الدين الأبيستمولوجي بتنظيم المحسوسات الأصلية وتفسيرها تتولد المعرفة . وعلى هذا الدين لا تقوم فقط العقائد الأخلاقية والدينية السامية ، بل أيضاً قواعد السلوك اليومي^(٣).
ويؤكد تروبلود أيضاً أن وجود العالم خارج الوعي لا يمكن تأسيسه بالعقل ويجب تصديقه بناءً على الإيمان:

كلنا نؤمن طبعاً بوجود " العالم الحقيقي " ، لكنه تدريب كلي على التواضع أن نحاول فهم لماذا نؤمن به . نقوم بذلك بالقفز ، بقفز الدين الأبيستمولوجي^(٤).

ومن الشائع أيضاً الجدال بأن المبادئ الأساسية للعلم ، كالسببية واتساق الطبيعة والركون إلى العقل ، لا يمكن التحقق منها بالعقل ، من هنا ندخل نطاق الدين . يكتب إيه أف سميذرت " من الواضح أننا إذا نظرنا بعيداً قليلاً سنجد أن العلم الحديث يقوم على أساس من الاعتقاد الديني ، ويرتكز على افتراضات لا تتفسر إلا بالدين التوحيدي . فالعلم يقوم على أفعال من صنع الدين"^(٥). سميذرت ، كغيره من المسيحيين الكثر ، يعتقد أن على العقل أن يثبت براءته من خلال الدين :

" أرضية أخرى يمكن إيجادها لتبرير الاعتماد على العقل الإنساني الضروري للعلم وتأمين الإيمان بالله ، بالله الذي لا شبيه له ، كما بينته الرؤيا المسيحية؟"^(٦).

وفي دراسات في الإنجيل والعلوم ، يجادل الأصولي إم إتش موريس أن انسجام الطبيعة يجب قبوله على أساس الإيمان :

يتضمن الأسلوب العلمي ... دراسة العملية الطبيعية الحالية . أما عندما يحاول الإنسان تفسير الماضي ما قبل التاريخي أو المستقبل المجهول فلا بد له من ترك مجال العلم الحقيقي ودخول نطاق الدين^(٧).

إن المسح الشامل للكتب الدينية ، وخصوصاً التي كتبها البروتستانت ، تتم عن شك عميق وشامل بفاعلية العقل . يقولون لنا إن العقل لا يمكن أن يقدم أسسه ، وأنه لا يمكن أن يدعم المبادئ الأساسية للمنطق أو العلم . أو أنه لا يمكن أن يعطينا اليقين ، أو أنه لا يمكن له أن يفلت من عدم الركون إلى البراهين الحسية . وعندما يواجه الملحد مهمة عدم وجود معنى لمفهوم الإله فالمسيحي لا يأبه لأننا ، كما يقول ، لا نجد معنى لكثير من الأمور . وعندما يقول الملحد متهماً وجود الكائن فوق الطبيعي بأنه لا يمكن للعقل أن يتبينه ، يجيب المسيحي

بأن هذا متوقع لأن العقل عاجز عن تبين الكثير من الأشياء . على كل حال ، ما لا يستطيع العقل إنجازَه ينجزه الدين . وبهذا يعرض علينا المسيحي إنقاذنا من شكية صنعها هو بنفسه .

المسيحي ملتزم بشكل من الشكية سام . ما الفرق بين الشكاك الذي يعتقد بأن الإنسان لا يمكنه معرفة الحقيقة كما هي فعلاً وبين المسيحي الذي يرى أن الإنسان لا يمكنه معرفة الحقيقة النهائية (أي الله) كما هي فعلاً ؟ ثم يختلف الشكاك الذي يتحسر على عجز العقل عن فهم الوجود عن المسيحي الذي يقول بعجز العقل عن فهم الشكل النهائي للوجود ؟ لا فرق بينهما في النوع وإنما في الدرجة .

لذا نرى المسيحي يستثمر الشكية أولاً لخلق مجال للدين وثانياً للحفاظ على فكرة غير القابل للمعرفة القلبيع أبداً خارج نطاق العقل . إن مناقضة المسيحي للشكاك بمثابة انتحار أيديولوجي . فالمسيحي الذي يعادي الشكية إنما يعرض اليد التي تطعمه .

وبشكل عام فإن الدفاع عن العقل هجوم على الشكية ، والأدق إن دفاعنا عن العقل هجوم على الشكية بالطريقة التي يستخدمها المسيحي لخلق مجال تأثير للدين .

٢ - الشكية الشاملة :

سنبدأ بمعينة الشكية بتفحص مذهب يُعرف باسم الشكية الشاملة . صحيح أن عدداً قليلاً من الفلاسفة ورجال اللاهوت يلتزمون بهذا المذهب ، الذي غالباً ما يتجلى موضوعه الأساسي بأشكال أقل شكية ، إلا أننا برؤية صدوع هذا المذهب نرى المبادئ العامة التي نجيب بها على اعتراضات الشكية على المعرفة .

تفصح الشكية الشاملة عن نفسها بإحدى طريقتين . تتألف هذه الشكية بشكلها الإيجابي من أن الإنسان أعجز من أن يعرف أي شيء . هذا الاعتقاد يمكن دحضه بسهولة لأن كل من يدافع عنه يجد نفسه عالماً في سخافات لا أمل منها . فالشكاك بتأكيده على عدم وجود معرفة إنما يؤكد ادعاءً معرفياً ، وهذا مستحيل بحسب نظريته . إذ أن الشكاك الشامل يسمى " نظرية حقيقية " نظرية تنكر على الإنسان كل حقيقة ، مما يضعه في موقع من يتكلم كلاماً لا يحسد عليه . حتى أنه لا يستطيع أن يبدأ الدفاع عن موقفه لأن " إمكانية المعرفة مفترضة سلفاً في نفس إمكانية النقاش ، في نفس إمكانية اللجوء إلى العقل " ^(٨) . تماماً كما يشرح فرانسيس باركر :

ثمة معرفة . تأكيد هذه الفرضية صحيح بالضرورة ، إن كان هناك أي شيء نؤكدُه ،

لأن تناقض هذه الفرضية تناقض داخلي . إذا كان تأكيد " ليس ثمة معرفة " صحيحاً

فهو خاطئ لأن فحوى هذا التأكيد أنه حالة من حالات المعرفة . لأن البديل الوحيد لمعرفة

وجود المعرفة هو ، كما يقول أرسطو ، العودة إلى الحالة النباتية حيث النبات لا يؤكد شيئاً ^(٩) .

الشكل الثاني للشكية الشاملة هو مذهب الشك بكل حالة مزعومة من حالات المعرفة . بهذه الصيغة النفسية يسعى الشكاك إلى تفادي تناقض تأكيد الادعاء المعرفي في الوقت الذي ينكر فيه وجود المعرفة . إلا أن مذهب الشك بكل ادعاء معرفي يترجم إلى تأكيد إيجابي بأن الإنسان لا يمكنه التيقن من الأشياء قط . وهذه النسخة من الشكية ليست أفضل حالاً من سابقتها .

لابد أن نتساءل إن كان مبدأ الشك الشامل نفسه يقيناً أم عرضة للشك أيضاً . إن كان يقيناً هناك إذن شيء واحد خارج نطاق الشك وهذا يجعل المبدأ خاطئاً . أما إن كان المبدأ عرضة للشك ، أي إن لم يكن يقيناً ، فعلى أي أساس يدعي الشك أن نظريته أكثر صحة من غيرها ؟ العالم بالمنطق س أن بتل يفصل هذه المشكلة :

إما أن تكون للشكاكين أسباب وجيهة أو لا . إن كانت لهم فهم يعرفون بالتأكيد شيئاً ، وهذه الحال يكفون عن كونهم شكاكين حقيقيين . أما إن لم تكن لهم هذه الأسباب ، فليس لهم أسباب للشك . في الحالة الأولى موقفهم غير منسجم ، وفي الثانية غير منطقي ، وفي كلتا الحالتين موقفهم غير مقنع^(١٠).

وإذا سألنا الشك الشامل لماذا يجب الشك بكل ادعاء معرفي فإنه سيحجب " لأن الإنسان قابل للخطأ ويمكن أن يرتكب الخطأ في كل حالة عيانية " . ولكن علينا أن نتذكر أن الخطأ أو الزيف عكس الحقيقة . والشك الذي يلجأ إلى الخطأ يعترف ضمناً أن الفرضية لا يمكن أن تكون حقيقية وزائفة أو صحيحة وغير صحيحة بنفس الوقت وبنفس المجال . وهكذا ، شاء الشك أم أبى ، لابد له أن يستسلم لمبدأ المنطق المعروف باسم " مبدأ التناقض " الذي يقول باستحالة كينونة فرضية ما صحيحة وخاطئة بنفس الوقت ونفس المجال . لذا ، وبالحدود الدنيا ، لابد أن يقبل بصحة قانون التناقض ونتائجه " قانون الهوية " ألف هي ألف ، أي الشيء هو ذاته " وقانون الثالث المرفوع " إما أن يكون الشيء ألف أو غير ألف .

هنا لابد من ملاحظة المصدر الرئيسي لتشوش المقاربة الشكية : وضع إشارة مساواة بين المعرفة واليقين وبين العصمة عن الخطأ . بادعاء الشك أن كل ادعاء معرفي يجب الشك به لأن الإنسان قابل للخطأ فهو يقول ببساطة ما هو بديهي " الإنسان كائن عرضة للخطأ " .

لا أحد ولا حتى أعنى عتاة اللاشكية ، ينكر أن الإنسان قابل للخطأ . (ومع ذلك لابد أن نتساءل كيف وصل الشك إلى هذه المعرفة ، هل هو متأكد أن الإنسان قابل للخطأ ؟) .

لا يعلم الشك أن قابلية الإنسان للخطأ هي التي تولد الحاجة إلى العلم والمعرفة . لو كان الإنسان معصوماً عن الخطأ — لو أوتي كل المعرفة دون أدنى إمكانية للخطأ — فلن تبرز الحاجة إلى الأدلة المعرفية للتحقق من الأفكار ، لفصل الصحيح عن الخاطئ . الإنسان بحاجة إلى أسلوب يقلل إمكانيات الخطأ ، وهذه وظيفة الأبيستمولوجيا . تمكّننا الأبيستمولوجيا (علم المعرفة) من التمييز بين الاعتقادات المبررة وغير المبررة . وطالما أن اعتقادات الكائن المعصوم ليست بحاجة إلى التحقق فهو لا يلجأ إلى المقاييس الأبيستمولوجية . وحيثما تكون العصمة تنتفي إمكانية تطبيق مفاهيم مثل الصحة والزيف واليقين وعدم اليقين .

لنتأمل المجادلة الأساسية للشك . رأينا كيف أن قابلية الخطأ تولد الأدلة الأبيستمولوجية المستخدمة لتمييز الحقيقة من الزيف واليقين من عدمه وهكذا . والشك ينطلق من نفس الفرضية ، قابلية الإنسان للخطأ ، ويستخدمها للجدال بأن الإنسان لا يمكنه قط بلوغ الحقيقة أو اليقين . ولكن لأن الإنسان عرضة

للخطأ عليه تميز الصبح من الخطأ واليقين من الشك . إلا أن الشكاك يجادل بما أن " الإنسان قابل للخطأ فهو لا يمكنه قط امتلاك الحقيقة واليقين " .

بهذا يجعل الشكاك الأبيستمولوجيا تسير على رأسها يجعل أساس علم المعرفة - قابليته للخطأ - أساساً لجدال نتيجته أن علم المعرفة يستحيل على الإنسان .

حتى لو أمكن للشكاك الشامل الالتزام بموقعه بلا تناقض ، وهذا ما لا يستطيعه ، فنصره سيكون فارغاً لأن ادعاءه بعدم قدرة الإنسان على امتلاك المعرفة سيصير ، في التحليل النهائي ، أن الإنسان قابل للخطأ . وهذا لا يقول جديداً ، اللهم إلا أن الشكاك يفضل استخدام مصطلحات معرفية في الوقت الذي يتجاهل فيه كلياً سياق المعرفة .

طالما أن الإنسان قابل للخطأ ، فأى مفاهيم معرفية أو يقينية تتطلب العصمة هي لنفس السبب لا يمكن تطبيقها على الإنسان ، وليس لها إطلاقاً أي علاقة بالأبيستمولوجيا الإنسانية . حتى لو كان لموقف الشكاك معنى فهو لن يخرنا شيئاً عن المعرفة واليقين الإنسانيين ، وهذا ما يستبعده من مجال التفكير الجدي . وباختصار ، يقوم نقدنا للشككية الشاملة على مستويين . الأول لأنه لا يمكنها إلا أن تتناقض ، والثاني ، لأنها تلتزم بما سنسميه من الآن فصاعداً " مغالطة غير القابل للخطأ " ، أي لأنها تساوي بين المصطلحات الأبيستمولوجية ، كالمعرفة واليقين ، ومقياس غير القابل للخطأ ، هذا المقياس الذي لا يتناسب مع الإنسان ولا مع علم المعرفة عموماً .

١ - الطبيعة السياقية للمعرفة :

الدرس الرئيسي من النقاش السابق أن قابلية الإنسان للخطأ لا تبطل شرعية الادعاء المعرفي . قابلية الإنسان للخطأ ليست سبباً كافياً للافتراض بأنه يخطئ في كل حالة عيانية . فالشكاك لا يمكنه اعتبار مجرد قابلية الإنسان للخطأ أساساً للشككية ، وهذه النقطة تتطلب المزيد من النقاش .

أقر بهذه النقطة عدد من الفلاسفة . كتب الفيلسوف الاسكتلندي في القرن التاسع عشر توماس رايد نقداً لامعاً للشككية يؤكد فيه أن قابلية الإنسان للخطأ لا تمنع اليقين . يقول رايد عندما يعترض الشكاك على ادعاء معرفي " فهو لا يعترض على أي جزء من الوجود ، لكنه يدخل إمكانية الخطأ في حكمي " . ويتابع رايد " ولكنني اتخذت القرار المناسب للتو ، بأني مقتنع " (١١) .

العقل الذي يفكر يعلم أنه عرضة للخطأ ، وهو مقتنع بهذا في كل حكم يحكمه . ويعلم أيضاً أنه قد يخطئ في أمور أكثر من غيرها . وعنده مقياس في عقله يقيس فيه قابليته للخطأ ، وبهذا يؤشر إلى النقطة التي يرضى بها في الحكم الأولي الذي يتخذه (١٢) .

واضح تماماً أن رايد يعترف بسخف محاولة الشكاك لقلب العقل ضد نفسه . " إن ادعاء البرهنة عقلياً على أن العقل لا قوة له يبدو فعلاً هدياناً فلسفياً . إنه تماماً كزعم رجل أنه يرى بوضوح أنه هو نفسه وبساقه الناس عميان " (١٣) .

الفيلسوف التحليلي المعاصر جيمس إل أوستن يصب الماء في نفس الطاحونة بقوله " إن كون المرء تتأصل فيه قابلية الخطأ لا ينجم عنه أنه يخطئ في كل فعل يفعله " .

قابلية الكسر متأصلة في الآلات، لكن الآلات الجيدة لا تنكسر (غالباً) . من العقم الشروع " بنظرية للمعرفة " تنكر هذه القابلية، نظرية كهذه تنتهي دوماً بالاعتراف بهذه القابلية وفي النهاية تنكر وجود المعرفة^(١٤) .

ووفقاً لأوستن ، إذا أراد الشكاك مهاجمة ادعاء معرفي مبرهن عليه ، فعليه مهاجمة البرهان نفسه ، لا الاستنتاج بقابلية الإنسان للخطأ . " إن الإدراك بأنك قد تكون مخطئاً لا يعني فقط إدراكك أنك كائن قابل للخطأ ، بل يعني أيضاً أن لديك سبباً ملموساً للافتراض بأنك قد تكون مخطئاً في هذه الحالة " (١٥) .

يعرض دي دبل يو هاملين تطويراً منظماً لهذا الموضوع في كتابه الأخير " نظرية المعرفة " . وفيه يرفض الشكبة الشاملة على أساس أن وجود المعرفة " لا يمكن السؤال عنه عقلياً " . لذا :

عندما يطرح شخص شكاً ببعض الادعاءات المعرفية فالمطلوب وضع الكرة في ملعبه .

إنه من يجب أن يبرر موقفه . فالشك بلا أساس فارغ ، والفرضيات الفارغة لا تستحق

حملها على حمل الجد^(١٦) .

للفلاسفة آنفي الذكر نقطة حيوية مشتركة ، إنهم يتبنون ما يمكن تسميته " المقاربة السياقية للشك " . الشك الشامل مرفوض لأنه فيه تناقض ملازم له وافترض مسبق بعصمة الإنسان عن الخطأ . أما الشك العقلاني فيبرز في السياق ، أي يتبقى في حالات محددة عندما يتحدد أن المناقشات والبراهين المقدمة لدعم افتراض ما فيها خلل أو أنها غير كافية . لا يحق للشكاك أن يقفز عن تفاصيل الادعاء المعرفي ليؤكد فقط أن الإنسان باعتباره قابلاً للخطأ إذن من حقنا التشكيك بكل ادعاء معرفي . فهذا يعني ارتكاب " مغالطة غير القابل للخطأ " .

وحق يبرر الشكاك شكه ، عليه أن يناقش المسألة التي يشك فيها نقاشاً محدداً ويقدم الدليل الملموس الداعم لادعائه المعرفي . إن صمدت الفرضية المطروحة على محك الدراسة المتأنية تتحدد كمعرفة ، وإذا كان الدليل دامغاً ، فإنه يعني عقلياً أنها معرفة أكيدة ، برغم قابلية الإنسان للخطأ .

لا بد أن ترتكز الرؤية السياقية للشك ، ضمناً أو علناً ، على نظرية سياقية للمعرفة واليقين .

ولكن أي من الفلاسفة آنفي الذكر لم ينشئ مثل هذه النظرية المفصلة . فالعمل الهام الذي شرعت به في هذا المجال آين راند ، الروائية والفيلسوفة الروسية المولد ، تقدم مقاربتها السياقية للمعرفة إطاراً متيناً لنقدنا للشكبة . فمقاربتها الأساسية للأبستمولوجيا (التي استندت عليها فيما سبق من نقاش) يمكن تكثيفها بهذا المقطع من " مقدمة للأبستمولوجيا الموضوعية " .

الإنسان لا هو معصوم عن الخطأ ولا كلي العلم . لو أنه كذلك لما كانت المنظومات ، كمنظومة

الأبستمولوجيا ، ضرورية أو ممكنة لأن معرفته ستكون أوتوماتيكية وبديهية وكلية .

لكن هذه ليست طبيعة الإنسان . إنه كائن ذو وعي إرادي . خارج مستوى الإدراك الحسي — غير الملائم

لمتطلبات بقائه المعرفية — عليه امتلاك المعرفة بجهوده التي قد يمارسها أو لا ، وبعملية التفكير التي قد

يطبقها بشكل صحيح أو لا . فالطبيعة لا تضمن له أوتوماتيكياً صحة آلية تفكيره . فهو قابل للخطأ والتباس الأمور والتشوه النفسي . إنه يحتاج أسلوباً للمعرفة عليه أن يكتشفه بنفسه ، عليه اكتشاف كيفية استخدام قدرته العقلية وكيفية إثبات نتائجه وكيفية تمييز الحقيقة من الزيف وكيفية وضع المعايير لما قد يقبل به كمعرفة^(١٧) .

يستحيل هنا العرض الشامل لأستمولوجيا راند ، لكن المقطع الصغير التالي يلامس بعض الأساسيات ذات الصلة بنقدنا للشككية .

ما يصير عند الإنسان معرفة ، يحتفظ به على شكل مفاهيم . يتدنى بالأشياء الملموسة التي يستقبلها بممارسته الحسية وبشكلها ، عبر عملية عقلية ، في مفاهيم . إنه مجرد ، أو " يرفع " عقلياً ، الخصائص العامة للموجودات التي يلاحظها ويدمج هذه الخصائص في وحدة عقلية واحدة ، في مفهوم ، يستخدمه لاحقاً كتصنيف مفتوح يصنف فيه عدداً غير محدود من الأشياء التي من نفس النوع . وبحسب راند " تصنيف المفاهيم أسلوب للمعرفة ، أسلوب الإنسان ، و ... تمثل المفاهيم تصنيفاً للأشياء التي يلاحظها بحسب علاقتها بأشياء أخرى يلاحظها " ^(١٨) .

فالمفهمة تسمح للإنسان بتجريد كمية كبيرة من المعلومات تمكنه من استدعائها إلى ساحة الشعور ساعة يريد . ينطلق الإنسان من المفاهيم الأساسية ، المفاهيم البسيطة جداً ، ليوسع مدى معلوماته شيئاً فشيئاً بترتيب صاعد . وكما يثبت صحة مفاهيمه " عليه اكتشاف قواعد التفكير ، قوانين المنطق ، حتى يوجه تفكيره " ^(١٩) . فالمفاهيم ترمز في كلمات ، والكلمات تترتب في جملة قواعد لتعبر عن أطروحة ، والأطروحة الصحيحة تتحدد كحقيقة واقعة أما الأطروحة الخاطئة فمعناها الظاهري أنها صحيحة ، لكنها ليست كذلك .

باستثناء وحيد ، سناقشه عما قريب ، تعتبر راند كل المفاهيم ، وبالتالي كل المعرفة ، سياقية . وهذا يعني أن المفاهيم تتشكل وتبين صحتها في سياق مفاهيم سابقة ، والمعرفة الجديدة يتم اكتسابها وتبين صحتها في سياق المعرفة السابقة . على هذا النحو يتشكل لدينا ما يمكن وصفه بمرم مقلوب من المعرفة ، نظام معقد من الأفكار المتداخلة حيث تركز صحة كل مفهوم على صحة المفاهيم السابقة التي نشأ منها وتطور عنها . ولكن يستحيل منطقياً وجود مفاهيم من الناقص لا نهاية ، إذ لا بد من وجود بداية أساسية ، بداية لبداية سياق . هذه البداية الأساسية ، بالنسبة لراند ، تتألف من المفاهيم البديهية . وإليك أساس معرفة الإنسان :

المفهوم البديهي تعريف الحقيقة أولية ، هذه الحقيقة لا يمكن تحليلها ، أي لا يمكن النزول بها إلى حقائق أخرى أو تفتيتها . وهذا المفهوم يكمن في كل الحقائق وفي كل المعرفة . وهو معطى أساسي ويتم إدراكه أو ممارسته مباشرة بحيث لا يتطلب برهاناً أو شرحاً ، بل تقوم عليه كل البراهين والشروح .

المفاهيم البديهية الأولية هي الوجود والهوية (نتاج الوجود) والوعي . فالمرء يدرس الوجود وكيف يعمل الوعي ، ولكن ليس بإمكانه تحليل (أو البرهنة على) هذا الوجود أو هذا الوعي .

هذه الأوليات غير قابلة للاختزال (فمحاولة البرهنة عليها تناقض بحذ ذاته لأنها محاولة للبرهنة على الموجود عبر الالاموجود وعلى اللاوعي عبر الوعي) ^(٢٠) .

الطبيعة السياقية للمعرفة ودور المفاهيم البديهية يشكلان أساساً لمبدأ هام عند الشككية . طالما أن هذه المفاهيم الثلاثة - الوجود والوعي والهوية - كامنة ومفترضة سلفاً في كل الأطروحات ، فأى محاولة لإنكارها تنتجتها شكل من أشكال التناقض يعرف باسم " مغالطة الفهم المسروق " .

يقول ناتانيل براندن إن هذه المغالطة " عبارة عن القيام باستخدام مفهوم ما في الوقت الذي يتم فيه إما تجاهل أو مناقضة أو إنكار صحة المفاهيم الذي يتركز عليها منطقياً أو نشأ منها أو تطور عنها " (٢١) . ويتوسع براندن :

كل معرفة الإنسان ومفاهيمه لها بينه تراتبية صاعدة . أساس هذه البنية أو قاعدتها الأولى مدركاته الحسية التي تشكل نقطة انطلاق تفكيره . من هذه المدركات يشكل أولى مفاهيمه وتعريفاته (الظاهرية) ليواصل بناء صرح معرفته بتعريف المفاهيم الجديدة ودمجها بمعدل يتوسع شيئاً فشيئاً . إنها عملية بناء تعريف على تعريف ، عملية استخلاص تجريدات أوسع من تجريدات سابقة أو النزول بتجريدات في تصنيفات أضيق . فمفاهيم الإنسان مستخلصة من ومتركزة على مفاهيم سابقة أكثر أساسية بمثابة جذر لها . ومثال ذلك أن مفهوم " اليتيم " يفترض مسبقاً معرفة مفهوم " الأب أو الأم " . وما لم نستوعب الثاني لن نستوعب الأول ، ولن يكون له أي معنى . الطبيعة التراتبية المتصاعدة لمعرفة الإنسان تتضمن مبدأً هاماً يوجه محاكمته العقلية ، إنه ضرورة معرفة الجذور المولدة للمفاهيم التي يستخدمها الإنسان ، ضرورة معرفة ما تركز عليه هذه المفاهيم وتفترضه (٢٢) .

إن معرفة مبدأ سياقية المعرفة ومعرفة ما ينتج عن تجاهله أي مغالطة المفاهيم المسروقة - أمران لا بد منهما لفهم الخلل الأساسي في معظم المناقشات الشككية . فحتى يعرض الشكك وجهة نظره ، عليه استخدام كلمات ومفاهيم . وحتى يكون لهذه الكلمات والمفاهيم معنى يجب أن تكون في إطار من المفاهيم يجعل لها معنى . فالشككاكون ، وهذه طبيعتهم ، يناقشون كما لو أن المفاهيم تقوم في الفراغ ، كما لو أن أي سؤال أو مطالبة أمر مشروع ، ويواصلون كلامهم لإحلال الفوضى محل عمق التفكير .

إن القول بأن الشكك يتركب " مغالطة المفاهيم المسروقة " يعني أن الشكك " يسرق " مفاهيم لا حق أبستمولوجي له بها . إن مناقشته ، إن كانت صحيحة ، ستدمر الأساس المنطقي الذي يجب أن يستخدمه في نقاشه . فمعظم مناقشات الشككية لا يمكن لها أن تقوم دون الافتراض المسبق بصحة ما يحاولون إبطاله ، مما يرغب الشكك على الوقوع في مستنقع التناقض الذاتي . تعبر عن هذا المبدأ مقدمة " مشكلات ومناقشات فلسفية " على النحو التالي :

.. للتفكير واللغة هدف أصلي هام ، إعطاء معنى للأشياء . ما له معنى يتأكد بمقاييسنا المعرفية ، مما يعني أن هذه المقاييس تعكس مفهومنا للحقيقة . فالشكك ، ضمناً وسراً ، يرفض نفس هذه المقاييس والمفاهيم . وبفعله هذا إنما يرفض أيضاً نفس اللغة التي يتكلم بها . لكن الخدعة المعرفية باتت مكشوفة ، وما أن نراها على حقيقتها حتى نستنتج ... إن الشككية رياء وتضليل (٢٣) .

٤- الشككية والأولية للإيمان

غالباً ما يستثمر الشككية الصريحة ، من المنظرين المسيحيين ، رجال اللاهوت البروتستانت الذين يرغبون بإقامة تنوع مختلف من تنوعات مذهب "الأولية للدين" . يجادل هؤلاء الرجال بأنه يتعين علينا ، جراء عدم كفاية العقل ، الإيمان بالعقل والإيمان بالمنطق والإيمان بوجود العالم الخارجي والإيمان بالمعتقدات الأساسية للعلم. وإذا ما اعترض الملحد على لاعقلانية الدين المسيحي ، يجيب المسيحي بأن الملحد يواجه نفس المشكلة والفرق فقط في أن الملحد يؤمن فقط بالعقل والعلم بدل الإيمان بالله والعالم غير المادي .

هذه الحيلة لتبرير الدين عبر الشككية تخفق مرتين ، مرة لأنها لا تنفع ومرة لأنها مغلوطة . لنفترض ، لأجل النقاش ، أن الملحد مطلوب منه "إيمان" ما ، كالإيمان بقوانين المنطق ، بالحد الأدنى يستطيع الملحد أن يعطي معنى "لإيمانه" بتحديد الشيء الذي يؤمن به ، موضوع إيمانه .

وهذه ليست حال الإيمان المسيحي بوجود الله . وكما سبق وبيننا في الفصل الثالث ، فاللاهوتيون أعجز من أن يقدموا وصفاً منسجماً ومتناسقاً لله ، لتكون النتيجة أن الإيمان بالله ، بمعزل عن عدم وجود مبرراته ، غير مفهوم أيضاً . وبنفس الطريقة يمكن للمسيحي أيضاً أن يؤمن بوجود الدائرة المربعة . ولأن مفهوم الله غير متسق فإن الأولوية للإيمان ولو صحيحة ، تتجرد من تأثيرها الرئيسي . إذ لا يمكن للمسيحي من أن ينزل بمعتقدات الملحد إلى نفس الدرجة من لاعقلانية مفهوم الله.

هذا التنازل المؤقت لمذهب الأولوية للإيمان في منتهى الكرم لأن كل محاولة الشكك المسيحي لإعطاء الإيمان الأولوية على العقل مصيرها الفشل . وسنعاين باختصار شديد أربع نسخ من المقاربات الشككية لنرى كيف أن كلاً منها تقع بشكل من أشكال المغالطات العامة للشككية . وهذه المقاربات هي : أ- الإيمان بعدم نجاعة العقل . ب- الإيمان بقوانين المنطق . ج- الإيمان بوجود العالم الخارجي . د- الإيمان بمبادئ العلم .

أ- ما الذي يقصده المسيحي بقوله علينا الإيمان بالعقل ؟ بحسب إيه إف سميذيرست "ينبغي أن يكون عندنا مقدار معين من الإيمان بقدرتنا على تمييز الحقيقة من الخطأ وعلى بناء الأبنية النظرية التي فيها مقدار معين من علاقتها بالحقيقة" ^(٢٤) . بكلمات أخرى ، يعني الإيمان بالعقل أننا يجب أن نؤمن بوجود المعرفة . هل يمكن لنا أن "نرهن" على أن زعم معرفتنا بالحقيقة دقيق ؟ يجب الشكك لا ، لذا يجب أن نقبل بقدرة العقل الإنساني على امتلاك معرفة الحقيقة على أساس الإيمان .

لقد أجبنا على هذه المناقشة الشككية عبر النقاش السابق. نحن نقبل بوجود المعرفة لا بسبب من إيمان غامض، بل ببساطة لأنه ليس أمامنا خيار آخر. والبديل الوحيد لهذا هو الشككية الشاملة التي رفضناها لأنها غير قابلة للدفاع .

في الوقت الذي يكون فيه من المشروع سؤال "ماذا يعرف الإنسان؟" أو "كيف يمتلك الإنسان المعرفة؟" فإنه من غير المشروع أن نسأل "هل يمكن للإنسان امتلاك المعرفة؟" لأن مجرد سؤال هذا السؤال يضمن أن السائل يعرف المعرفة بما فيها معرفة اللغة والإنسان والوعي ذا القدرة على فهم السؤال بالإضافة إلى تمييز

الجواب الملائم من غير الملائم . بدون المعرفة ، لا يمكن سؤال سؤال كما لا تمكن الإجابة . وكل نقاش ضد المعرفة يدحض نفسه بنفسه ، كما يوضح دي دبل يو هاملين :

ما لم تكن المعرفة ممكنة ، كيف يأمل أي نقاش عن إمكانية الوصول إلى نتيجة ؟ فالمنخرطون فيها قد تخرج من أفواههم كلمات ، لكن هذا لن يكون نقاشاً . وعلى هذا النحو ، فالشكاك الذي يشك بإمكانية المعرفة عموماً هو في موقع شكاك أرسطو الذي يشك بمبدأ التناقض ، ما أن يقول شيئاً حتى يدينه فمه . لا يمكنه أن يقوم بالاثنتين معاً ، أن يشك بالمبدأ وبنفس الوقت يدخل نقاشاً لدعم فكرته^(٢٥).

قبولنا بالمعرفة ليس اعتبارياً أو متقلباً ، على العكس ، إنه إلزامي بالمطلق . والبديل الوحيد لهذا الخيار ، أي إنكار المعرفة ، هو الهراء السديمي . إن ثقتنا بالعقل لا تقوم ، ولا بحال من الأحوال ، على أي ضرب من ضروب الإيمان ، بل بأن العقل قادر تماماً على إثبات ثقته بنفسه .

ب- قواعد المنطق الثلاث يمكن قولها بطرائق مختلفة ، بحسب ما نشير إليه ، أشياء أو طبقات أو أطروحات . وإليكم هي كما يصوغها نص قياسي عن المنطق :

١- **قانون الهوية** : للأشياء ، يؤكد هذا القانون أن " ألف هي ألف " أو " الشيء هو نفسه " للأطروحات "إن كانت الأطروحة صحيحة ، إذن فهي صحيحة".

٢- **قانون الثالث المرفوع** : للأشياء : الشيء إما أن يكون ألف أو غير ألف . للأطروحات إما أن تكون الأطروحة صحيحة أو غير صحيحة .

٣- **قانون التناقض** : للأشياء " الشيء لا يمكن أن يكون ألف وغير ألف " . للأطروحات " الأطروحة ألف لا يمكن أن تكون صحيحة وخاطئة في نفس الآن "^(٢٦).

هذه المبادئ على ما يكفي من البساطة ، وقلة قليلة من الناس من الحماسة لتكرها جهاراً . إلا أن بعض المنظرين المسيحيين ينكرونها مداورة ، أي يناقشون أن قوانين المنطق ليس لها أساس عقلي وبأنه يجب قبولها على أساس الإيمان . على أي أساس يؤكدون هذا التأكيد ؟ عادة ، على أساس أن قوانين المنطق ، لتتكلم بصراحة ، لا يمكن البرهنة على صحتها . لذا ، يستنتج اللاهوتي ، في ظل غياب البرهان يجب القبول بما بناءً على الإيمان . ماذا يعني القول بأن قوانين المنطق لا يمكن البرهنة عليها ؟ البرهان الرسمي عبارة عن نتيجة لمجموعة مقدمات ، أما الحال في قوانين المنطق فليس هناك مقدمات نستنتجها منها . فأي محاولة للبرهنة على قانون الهوية مثلاً ستكون سؤالاً لأن أي محاولة على البرهنة ستفترض مسبقاً قانون الهوية . فقوانين المنطق غير قابلة للبرهان . ثم مناقشات ممتازة لمبادئ المنطق في مصادر أخرى . مثل " مقدمة للتحليل النفسي " لجون هوسبرز و "العقل والتحليل" ليراند بلانشارد ، لذا سأقصر هذه المناقشة على بضع تعليقات مختصرة .

أولاً : إن قوانين المنطق أساسية لكل المفاهيم والتفكير والتواصل بين الناس . ولا يمكن البرهنة عليها لأنها مسبقاً الافتراض في نفس مفهوم " البرهان " ، والمطالبة بالبرهنة عليها تعني الوقوع في مغالطة المفاهيم

المسروقة. وحتى إنكار هذه المبادئ سيؤدي إلى الموافقة عليها . لذا فنحن نقبل بقوانين المنطق لأننا يجب أن نقبل بها ، إنها بديهية وصحيحة بالضرورة . وليس للإيمان أي دور هنا .

ثانياً : إن قوانين المنطق ليست ، كما يفترض أحياناً ، مجموعة مبادئ أساسية من بين مجموعات أخرى . فهذه القوانين ليست منتقاة جزافاً أو بحكم الأعراف . لنستمع إلى هوسيرز :

لو لم تكن مبادئ المنطق صحيحة قبل نشوء الأعراف ، لما أمكن نشوء الأعراف . ولو أمكن للعرف ألا يكون عرفاً أيضاً ، فماذا سيعني القول أنه كان عرفاً في النهاية ؟ أليس واضحاً أن صحة المبدأ كامنة في نفس المحاولة لقول أي شيء أبداً سواء كان كلاماً عن العرف أو غيره ؟ الحقيقة تطرح هذه المبادئ الأولية .. وما لم نحدد بهذه المبادئ فسيكون كلامنا هذراً^(٢٧).

وفي " طبيعة الفكر " يطرد بلانشارد فكرة ما يسمى بـ " المنطق البديل " .

أزل قانون التناقض من منظومتك واستبدله بأي بديل ، فماذا ستكون النتيجة ؟

منظومة بديلة غريبة عجيبة ؟ لا . لن يكون عندك قط أي منظومة أو أي تأكيد لأنك أزلت شرط

القول المفهوم في أي منظومة أخرى . من الغريب الشاذ تسمية قانون كهذا " عرفاً لغوياً " ، لأن

العرف يمكن استبداله بغيره . إلا أنك إن غيرت قانون التناقض فإلام ستصل ؟ مثل هذه القوانين لا

يمكن تجاهلها ولا يتجاهلها فعلاً أي منطق يسمى نفسه المنطق البديل^(٢٨).

قوانين المنطق متطلبات أساسية للإنسان والفهم، ونحن نقبل بها لأنها صحيحة بالضرورة، لا لأننا "نؤمن" بها .

جـ- إن الشك بوجود العالم الخارجي يبدو لمعظم الناس سخفاً ، كما هو بالفعل ، لذا من الغريب أن يعتبر كثير من الفلاسفة وجود العالم الخارجي موضوع نقاش فلسفي جاد . واللاهوتي الطالع من غبار ادعاء الشكك باستحالة تبيان وجود العالم الخارجي مستعد لتقدم الإيمان كأساس للاعتقاد .

ووفق بعض المسيحيين ، لماذا يجب قبول العالم الخارجي على أساس الإيمان ؟ لأن العقل ، كما يقولون ، عاجز عن تقديم الدليل أو البرهان على وجود الكون . معزل عن الوعي . لنقل إنني عالق في شرك العالم الخاص لوعيي ولا يمكنني " الخروج " إلى هناك لأبين بشكل حاسم وجود الكون . معزل عني .

المذهب القائل بوجودي أنا فقط ، وأن الكون ليس إلا نتاج وعيي ، يدعى مذهب الأنانية . لا أحد يجهر بهذا المبدأ لأن الجهر به يقدم صورة مضحكة لشخص يقول للآخرين أنهم غير موجودين . وقد روي برتراند رسل حادثة مسلية من هذا القبيل :

فيما يخض الأنانية علينا القول أولاً أنه يستحيل الاعتقاد بما سيكولوجياً ، وهي في الواقع مفروضة حتى ممن يقولون بأنهم يقبلون بها . استلمت مرة رسالة من عاملة بارزة بالمنطق ، السيدة كريستين لاد فرانكلين ، تقول فيها إنها أنانية المذهب وهي متفاجئة من عدم وجود غيرها فيه . يجيء هذه الرسالة من عاملة بالمنطق متفاجئة أدهشتني^(٢٩).

أشار العديد من الفلاسفة إلى أن استخدام الإنسان للغة وقدرته على التواصل يفترضان مسبقاً وجود العلم الخارجي الذي يعمل كإطار عام دال . إن كان للكلمات معنى فلا بد أن تكون لها مدلولات ، وإذا ما تواصل

الناس بالكلمات فكلماتهم لا بد أن تكون لها مدلولاتها العامة . وإذا ما علق المرء في شرك عالم وعيه الخاص ، وإذا كان عاجزاً عن إدراك الكون المستقل ، إذن لا مجال أمامه لمقارنة استخدامه للغة باستخدام الآخرين . وطالما أنه لا بد للشكاك من استخدام اللغة حتى يوصل حجته للآخرين ، لذا فهو يسلم ضمناً بوجود العالم الخارجي .

هذا التصدع في موقع الشكاك غيظ من فيض . إن إنكار وجود العالم الخارجي يتضمن الكثير من المفاهيم المسروقة . فإنكار الوجود الموضوعي محو للفارق بين الحقيقة والزيف . فالأطروحة الصحيحة تتحدد كحقيقة موجودة ، وما لم تكن هناك حقيقة لتحدد فليس هناك أي شيء صحيح . وبنفس الشكل تقدم حقيقة الوجود الخارجي الإطار الموضوعي لعرض الدليل ، فإنكار الوجود المستقل تدمير للمقياس الذي يجعل الدليل ممكناً . وأيضاً إن مفهوم البرهان الموضوعي ينطبق فقط في حال العالم الموضوعي . والشكاك الذي يضع وجود الكون الخارجي موضع تساؤل إنما يمنع نفسه من حقه الأستمولوجي باللغة ومن مفاهيم مثل الحقيقة والدليل والبرهان .

هذه الاعتراضات موجزة جداً ، لكن النقطة الأساسية لا بد أن تكون واضحة ، كما هي حال المواقع الأخرى للشكاك . إن الجدال الداعم لفكرة عدم وجود العالم الخارجي يعني عملياً استبعاد صاحبه من مجال التكلم العقلاني . فنحن نقبل أطروحة وجود العالم الخارجي بحكم الضرورة والفهم والإنسان لا يحكم الإيمان . د- يتركز الادعاء بوجود الإيمان بالعلم على نقطتين رئيسيتين . الأولى تفترض أننا لا يمكننا تبيان انتظام الطبيعة، لذا يجب القبول به كشيء إيماني . الثانية أن قوانين العلم تتم دوماً مراجعتها، لذا، بحسب الشكاك، فنحن لا يمكننا الادعاء بمعرفة أي قانون محدد بيقين . ناقشنا القضية الأولى في غير مكان من هذا الكتاب ولن أكرر^(٣٠) . أما القضية الثانية فأجبت على أساسياتها في نقاش " مغالطة العصمة عن الخطأ " السابقة ، إلا أنني سأكتفي بتطبيقها على هذه المسألة .

بما أن المعرفة العلمية تتنامى فإن الإنسان سيراجع دائماً الكثير من مبادئه العلمية ويحدثها ، لكن هذا لا يمنع أن العديد من القوانين العلمية يمكن معرفتها بيقين . فاليقين لا يعني " الثبات " ، بل يعني بكل بساطة أن المرء ، في سياق معرفته ، عنده دليل دامغ على صحة أمر معين . إن كان الأسلوب صحيحاً فإن المعرفة اللاحقة ستوسع معرفتنا الحالية وتنقيها ، لكنها لن تناقضها .

وهكذا ، حيث يكون عندنا دليل أساسي على صحة مقولة ما فمن غير المرجح أبداً أن يقوم دليل آخر بنقضها مستقبلاً ، مع أنها قد تحتاج في بعض الحالات إلى المراجعة .

فالقانون العلمي ، المعتمد على الطبيعة وعلى مقدار من الأدلة المتوفرة ، قد يرى الشيء ممكناً أو مرجحاً أو أكيداً . وهذه مراحل مختلفة من تطور الدليل . ومع تنامي حجم الدليل تتنامى درجة اليقين^(٣١) . فاليقين لا يتطلب العصمة عن الخطأ أو العلم الكلي ، والادعاء باليقين ليس ادعاءً باستحالة الخطأ (ولو أن هذه حال بعض الحالات ، كالحقائق الرياضية) .

علينا أن نتذكر أن الاستقصاء العلمي لا يختلف جذرياً عن مجالات الاستقصاء الأخرى . فاستبعاد اليقين من العلم استبعاد له أيضاً من المجالات الأخرى . فنحن لا نقبل العلم بناءً على الإيمان إلا بقدر ما نقبل فروع المعرفة الأخرى بناءً عليه ، لذا فالقول بأن العلم لا يمكن له امتلاك اليقين يقود أخيراً إلى نتيجة استحالة اليقين . ولهذا الأسباب فإن هذا الشكل من أشكال الشككية غير مقنع .

٥- الشككية واستقبال الحواس

هجوم الشككية الأكثر تنظيمًا قد يتوجه على مشروعية الاستقبال الحسي . يشكل الإدراك الحسي عملياً نقطة انطلاق المعرفة . وقطع أوصال مصداقية الدليل الحسي قطع لأوصال أساس المعرفة الإنسانية . لذا من غير المفاجئ أن يجد المرء غالباً لاهوتياً مسيحياً ، بروتستانتي عادة ، يستخدم حجج الشكك ضد الحواس لصالحه . إذا كان الملحد يريد دليلاً حسيّاً على وجود الله ، فسرعان ما يشير المسيحي إلى عدم الركون المفترض للتجربة الحسية . إن الله أسمى من هذا الغباء ومن أسلوب كشف نفسه بلا طائل . بدل هذه الطريقة ، فإن الله يختار أسلوباً أنقى للكشف عن نفسه . فالمسيحي يعرف الله مباشرة بدون تدخل الإدراك الحسي ، ويصر المسيحي على أن معرفة الله بهذه الطريقة تفوق كثيراً القدرة الواهنة لأعضاء الحواس .

الحوار التالي بين الشكك والمضاد للشككية فيه كل الحجج الرئيسية ضد الحواس ، مع أن ما نطرحه هنا يختلف عما كان عليه في المناقشات السابقة ، إلا أنه لا بد من ملاحظة أن المغالطات الشككية تبقى هي نفسها في الأساس . أمل أن تجد الصيغة غير الرسمية لهذا الحوار ما يعوضها في القراءة الممتعة والمسلية^(٣٢) .

الشكك : تدعي أن المرء يعرف الحقيقة بحواسه ، لكني أقول إن الحواس خادعة . بما أننا لا يمكننا الدفاع عن مصداقية الدليل الحسي عقلياً ، إذن يجب أن نثق بالحواس من قبيل الإيمان .

المضاد للشككية : لماذا تقول هذا ؟

- لأن أحاسيسنا تعطينا شواهد متناقضة ، حتى أنك تشدد على عدم إمكانية التناقض . أنظر ، سأبرهن لك ذلك بغمس القلم في ...

- عذراً . إن كنت أفهمك بشكل صحيح فأنت ستبين لي أن حواسنا لا تقدم لنا معرفة دقيقة بالحقيقة . هل هذا صحيح ؟

- نعم .

- إذن لا يمكن لك أن تبدأ بالافتراض المسبق بأن حواسنا تعطينا معرفة دقيقة بالحقيقة لأن هذا سيقودنا إلى قبول حقيقة نفس الأطروحة التي ترغب بإثبات بطلانها . موافق ؟

- طبعاً ؟

- إذن أنت لا تمنع من الآن فصاعداً إن لم أقدم لك هذا الافتراض .

- طبعاً . والآن هل يمكن لي أن أواصل دليلي ؟

● (المضاد للشككية لا ينظر إليه ولا يجب) .

- قلت هل يمكن أن أتابع ؟

- (مدعوراً) هل أسمع شيئاً ؟

- (ساخطاً) أتكلم إليك .

- عفواً ، لا أسمعك .

- أتريد أن تكون جاداً أم لا ؟ إنني أسعى إلى متابعة حوار فلسفي ذكي وأنت تتصرف بسخف .

- (يغمض عينيه قليلاً) يبدو أنك تتكلم إلي ، لكنني لست متأكداً ، وأنا لست متأكداً أيضاً من أنك تجلس فعلاً هناك .

- أرجو أن تتصرف بعقل .

- إن كنت أثق بما أسمع وأرى فقد أتمكن من الإجابة ، هذا بفرض إن كنت أثق بحقيقة وجودك مقابلتي لتسمع ما أقول بالفعل . ولكن عندها لا يمكنني أن أتأكد من أنني أسمع نفسي أقول ما قلت لأنني ... - حسناً . لقد أوضحت فكرتك ، ليكن ما تريد . ولكن لفترض ، من أجل النقاش ، أننا نتواصل بدقة . أعترف أنه لا يمكن البرهنة على ذلك ، ولكن أفترضه الآن .

- لماذا ؟

- لأوضح فكري .

- بكلمات أخرى عليّ أن أفترض أن حواسي ليست خادعة - على الأقل فيما يتعلق بهذا النقاش - حتى تتمكن من الوقوف بفكرتك " للبرهنة " على أن كل هذا الافتراض لا أساس له .

- إن كان نقاشك صحيحاً ، فليس عندك وسيلة لتوضيح فكرتك . فعبّر محاولتك للتواصل والنقاش تعترف بصحة الاستقبال الحسي . لذا فإنك بنقاشك عن خداع الاستقبال الحسي إنما تقطع الفرع الذي تجلس عليه وتغرق في سخف لا أمل منه .

- سأعدل فكري نوعاً ما . أنا لا أنكر أننا ، فيما يخص الأمور العملية ، نتصرف على أساس الافتراض بأن حواسنا تستقبل بلا خداع . فاللغة ، كما أوضحت ، تعتمد على هذا الافتراض ، لكني أود القول أن ثقتنا الساذجة بحواسنا لا أساس منطقي لها . فمع أننا نؤمن بحواسنا يوماً بعد يوم ، إلا أننا لا يمكننا الركون إليها بالقدر الذي يعتقد الإنسان العادي . ويمكنني تبيان ذلك بتقديم مثال يبين أين لا يمكننا الركون إلى هذه الحواس لأنها تعطينا معلومات متناقضة . إن كان هذا صحيحاً فلا مجال للتأكد من الحالة التي اتخذنا فيها والتي لم ننخدع .

- لم يتغير نقاشك البتة ، لقد قمت فقط بمجرد توسيعه وإيضاحه . إنك كغيرك من الشكاكين ، يبدو أنك تفكر بافتراض صحة ما تحاول أن تنقض ، وتحاول أن تلف وتدور بهذه المسألة باشتراطك أنك تقوم بهذا لأسباب عملية لأننا نقوم بهذه الأمور يومياً . كفيلسوف ، تدعي أنك اكتشفت أسباباً للشك بمشروعية الاستقبال الحسي . وفكري هي أنه بصرف النظر عما إذا كنت تسمي استخدامك للغة عملياً أو غير ذلك فإنك بمحاولتك التواصل عبر اللغة تلزم نفسك بسياق فلسفي معين ، وتحديدًا بالسياق الذي يجعل التواصل ممكناً . ما أن تبدأ العمل ضمن هذا السياق حتى يصير من غير

المنطقي أن ترد عنه بالقول إن أسس هذا السياق لا أساس منطقي لها . إذا كانت مقولة أن حواسنا تعطينا معرفة دقيقة بالحقيقة لا أساس منطقي لها فكل نقاش يجري في هذا السياق لا أساس منطقي له أيضاً ، بما فيه نقاشك .

- أفهم عليك ، لكنني أظن أنني أستطيع إقناعك فقط إن رأيت برهاني .
- أي محاولة للبرهنة سترتكز هي نفسها على أساس مشروعية الدليل الحسي ، لذا نوى أنك مرة أخرى تحاول القيام بما هو غير معقول .
- ولكن هناك محاولات واضحة من مظاهر خداع الاستقبال الحسي ، ومن غير المعقول بالنسبة لي إنكار وجودها . وكما كنت سأبين منذ قليل ، إذا أخذنا هذا القلم المستقيم وغمسناه في ...
- قلم مستقيم ؟ كيف تؤكد أنه مستقيم وأنه قلم ؟
- هذا واضح .
- موافق ، ولكن لا بد لك من الافتراض بأن حواسك لها القدرة على إعطائك معرفة دقيقة بالحقيقة .
- سأعيد صياغة فكري . لدينا هنا ما يبدو أنه قلم مستقيم ، ولو أنني أعترف أنه لا يمكنني البرهنة على ذلك . ليكن معلوماً لديك أنني لا أقول إنه حقاً قلم مستقيم ، بل يبدو كذلك . وعندما أغمس هذا الذي يبدو قلماً مستقيماً في هذا الكأس من الماء ..
- تعني أنك عندما تغمس هذا الذي يبدو قلماً مستقيماً في هذا الذي يبدو كأس ماء .
- قلها كما تريد . على كل حال ، وكما ترى ، فالقلم يبدو منحنيّاً .
- هل حقاً يبدو منحنيّاً ؟
- يبدو أنك لا تنظر إليه من الزاوية الصحيحة ، انزل بنظرك إلى مستوى الماء .
- أتقصد أن برهانك الهام لنقض إدراك الحواس يتطلب زاوية معينة ؟
- لا تخف دمك ، فقط انظر . لا بد لك من الاعتراف الآن أنه يبدو ملتويّاً .
- نعم ، ولو أن الوصف الأفضل " منكسراً " . (توقف طويل) .
- والآن ؟
- والآن ماذا ؟
- ما رأيك الآن ؟
- قلت لك رأيي ، يبدو القلم في الماء " منحنيّاً " فعلاً .
- نعم تابع .
- بم ؟
- بالنتيجة طبعاً .
- ولكنني قلت النتيجة بأن القلم تحت الماء يبدو فعلاً منحنيّاً .
- ولكن ماذا عن التناقض ؟

- تناقض ؟

- نعم . فالقلم كان يبدو مستقيماً فيما يبدو الآن منحنيّاً . وإذا أخرجته من الماء سيعود مستقيماً مرة أخرى .

- أوافقك بهذه النقطة .

- لكن هذا تناقض ؟

- نعم ؟

- طبعاً كيف يمكن لنفس القلم أن يبدو مستقيماً وملتوياً .

- لم نقل إنه مستقيم ومنحن ، قلنا فقط إنه يبدو مستقيماً خارج الماء وملتوياً تحته . أين التناقض ؟

- لا بد أنه تناقض .

- قانون التناقض - أحد قوانين المنطق الأساسية - يقول بأن الشيء لا يمكن أن يكون ألف وغير ألف بنفس الوقت ونفس المجال . أنت ترييني قلماً يبدو أنه مستقيماً في مجال (خارج الماء) لكنه يبدو مرة أخرى منحنيّاً في مجال آخر (داخل الماء) . عليك أن تتذكر السياق . فنحن ندرك القلم في وسطين مختلفين ، الماء والهواء . بما أن انتقال الضوء داخل الماء أبطأ منه داخل الهواء ، فالموجات الضوئية تستغرق زمناً أطول للوصول إلى أعيننا من القسم المنغمس . ما نراه ليس تناقضاً ، بل مجرد قلم مستقيم يبدو منحنيّاً في سياق محدد ، أي في الماء . لن تجد أي مدافع عن التجربة الحسية يدعي بأن الشيء لا بد له أن يظل على نفس الحال في كل الأحوال ، وليس لهذا أي تأثير على مشروعية الحواس . فمثلاً إن غمست قلماً في كأس من القطران فهل تتفاجأ باختفاء قسم منه ؟ هل يعني هذا أنه لا يمكننا الثقة بحواسنا ؟ على العكس ، فهذه الحواس نفهم انغماس القلم في القطران وبها نكتشف عدم نفوذ الضوء إلى القطران . بكلام آخر ، إننا بهذه الحواس نجمع المعلومات التي نفسر فيها اختلاف الشيء باختلاف الحالات . فنحن نحل الحالات المزعومة من " الخداع البصري " باللجوء إلى المزيد من الدلائل الحسية - تماماً مثلما عليك أن تفترض مسبقاً مشروعية الحواس في نفس محاولة برهنتك على تقاض مشروعية الحواس .

- بما أنك تعتبر أنني لم أقدم لك حالة مشروعة من التناقض فسأطرح الأمر بطريقة أخرى تلي شروطك للتناقض . إذا لمسنا القلم وهو في الماء سيبدو مستقيماً . فهو في نفس الوقت ونفس المجال ، أي في الماء . يبدو للعين ملتوياً ولليد مستقيماً . وهذا يؤكد كلامي .

- لا ، لأننا نتعامل مع حاستين مختلفتين ، وهذا يغير السياق . وهذا أيضاً ، مثله مثل غيره ، يفترض مشروعية الاستقبال الحسي مما يبطل مشروعية نتيجتك . ومثال ذلك ، حتى يكون تناقضك المزعوم تناقضاً ، يجب أن يكون صحيحاً أننا نرى ونلمس نفس الشيء . أما إن كنا نرى ونلمس شيئين مختلفين فلن تطرح إمكانية التناقض . والسؤال الآن كيف تعرف أنك ترى وتلمس نفس الشيء .

- ليس هناك ما هو أبسط من رؤية أننا نتعامل مع نفس القلم .

- نعم نفس القلم، ولكن يجب أن تثبت أنك ترى وتلمس الشيء نفسه دون اللجوء إلى الحواس . وهذا ، كما اعترف ، مستحيل . وعلاوة على ذلك ، وحتى تقول إنك تستقبل أدلة متناقضة لأبد لك من الافتراض أن هذين الدليلين الحسيين - الرؤية واللمس - يعطينا معلومات عن الشيء ومظهره ، وهذا يطرح السؤال التالي : على أي أساس تدعي وجود تناقض بين " الملمس المستقيم " و " الرؤية الملتوية " ؟ - لا يسعني إلا أن أقول ثانية إنه واضح تماماً .

- إن كان هذا واضحاً فهذا فقط لمجرد أن خبرتنا الماضية تسمح لنا بإقامة العلاقة المتبادلة بين ما نرى ولمس . وبدون هذا الدليل الحسي لا يمكن قيام هذه العلاقة . وهكذا نرى أن كلامك غير مفهوم دون سابق الافتراض بمشروعية الدليل الحسي .

- لا أفهم ما تقوله هنا . هل تدعي أنه ليس هناك أي مشكلة بتأتا في المثال الذي طرحته ؟

- هذا يتوقف على المعنى الذي تقصده بكلمة " مشكلة " . ثمة مشكلة هنا ، لكنها مشكلة علمية وليست فلسفية . الآن هناك تغير فيما نستقبله عندما نغمس القلم في الماء ، هذا يتطلب تفسيراً ، لكن هذا التفسير ، كما أشرت ، يقوم في اللجوء إلى المزيد من الدليل الحسي لتبيان لماذا يبدو القلم في الماء ملتوياً . فالإنسان البدائي الذي لا يعرف شيئاً عن انكسار الضوء قد تحيره هذه الظاهرة . ولكن إن أراد حلها ، فيمكنه ذلك فقط عبر المزيد من البحث . فإلقاء اللوم على حواسه ، عدا عن كونه لا مبرر له ، لن يحل له هذه المشكلة المستعصية .

أود أن أؤكد على مصدر مهم للاضطراب في نقاشك المضاد للاستقبال الحسي . إن القول بأن أحاسيسنا نتخذنا ، في أفضل الأحوال ، عبارة عن استعارة metaphor سخيفة . بالنسبة للفلسفة إنها هراء . بكل بساطة إن حواسنا عبارة عن أعضاء الحواس الفيزيولوجية ، بلا إرادة . إن القول بأنها نتخذنا لا فرق بينه وبين القول إن قلوبنا أو رئائنا نتخذنا . فأعضاء الحواس تستجيب للمؤثرات الحسية من العالم الخارجي ، وهي لا قدرة لها على الخداع أو سوء العرض . إنها فقط تبث الأحاسيس بحسب خصائصها الفيزيولوجية بحيث يقوم الدماغ أوتوماتيكياً بجمعها في استقبالات . قد نسيء تفسير المعلومات الأساسية القادمة إلينا ، ولكن لا يجوز لنا قط وضع شرعية المعلومات كمعلومات موضع تساؤل . ومثال ذلك أن الإنسان قد يرى ما يظنه بحيرة في وسط الصحراء ، أما الحقيقة فهو يرى انكسار الموجات الضوئية على الرمال ، أو السراب . إنه مخطئ في تحديد الدليل الحسي - لم يفسر المعلومات القادمة له تفسيراً صحيحاً - إلا أن حواسه لم تخدعه قط . فالموجات الضوئية التي تصل إليه موجودة فعلاً ، لكن تفسيره لما يسبب هذه الأمواج خاطئ .

- يبدو أنك فتحت الباب على مجموعة جديدة من الاعتراضات على الحواس . حتى لو أن حواسنا ، لتكلم بشكل صحيح ، لا نتخذنا ، كيف نتأكد من صحة تفسيرنا للدليل الحسي ؟ لنأخذ مثالنا ، كيف يمكن للمرء الذي في الصحراء أن يقرر فيما إذا كان ما يستقبله بحيرة فعلاً أم مجرد سراب ؟

- باللجوء إلى المزيد من الدلائل الحسية . وبهذه الحال ، قد لا يستطيع التقرير بيقين حتى يقترب من المنطقة المفترض أن تكون فيها البحيرة ليرى أنها غير موجودة .

- ولكن ألا يمكنني الشك بتفسيري للدليل الحسي في كل حالة من الحالات ؟ كيف لي ، طوال عمري ، أن أتأكد من أن ما أحده نتيجة استقبال الحسي هو حقيقة واقعة وليس مجرد سراب أو وهم أو هلوسة ؟ أليس الشك ممكناً بأنك حقاً تجلس قبالي حتى لو استقبلت حضور رجل هناك ؟ وأخيراً أنت نفسك قد تكون سراباً .

- هذا يضعنا في مشكلة الشك الشاملة التي فندناها في القسم السابق . هل يمكنك الشك في كل حالة من حالات الاستقبال الحسي ؟ هذا مستحيل على المستوى العملي ، ولكن حتى لو كنت شخصاً استثنائياً ذا مقدرة سيكولوجية على الشك في كل شيء ، فإن شكك الشامل سيكون صارخ اللاعقلانية ومتناقضاً . فالشك بتفسير كل دليل حسي غير معقول منطقياً . عليك أن تعرف أن الحديث عن الخداع ، سواء كان على شكل سراب أو وهم أو هلوسة ، يكون ذا معنى فقط بالمقارنة مع سياق أوسع من عدم الخداع . وحتى يمكن القول بعدم صحة تفسير من الناس للاستقبال الحسي ، على المرء أن يكون قادراً على التمييز بين التفسير الصحيح والخاطئ . ولو كان الأمر خلاف ذلك فما معنى قول التحديد الخاطئ ؟ خاطئ بالمقارنة مع ماذا ؟ فمثلاً ما معنى الحديث عن العملة المزيفة إلا بالتضاد مع العملة الأصلية ؟

- أفهم اعتراضك وأعتقد أن بإمكانني الرد عليه . لا أنكر أنه حتى نحدد التفسيرات الخاطئة للدلائل الحسية علينا أن نعرف من حيث المبدأ حالة التفسير الأصلي . لكن فكري هي أنه كيف يمكننا في كل حالة محددة أن نتأكد من أننا على صواب ؟ فالنتيجة أن الرجل الذي في الصحراء ربما يكون قد شعر أنه متأكد بالمطلق من أنها بحيرة ، لكنه كان مخطئاً . قد أشعر أنني متأكد بالمطلق أنني أراك الآن ، ولكن ألا يمكن أن أكون أيضاً مخطئاً ؟

قد نتصور تماماً أنك من اختلاق خيالي . هل بمقدورك أن تبين لي أنك حقيقياً ولست مجرد هلوسة ، أم أن علي أن أقبل تفسيري على أساس الإيمان ؟

- إن مطالبتك لي بشكل من أشكال البرهنة على أنني لست هلوسة غير ملائمة قط ولا مبرر لها . أولاً وقبل كل شيء ، طالما أنك تعترف أن عليك امتلاك القدرة على تحديد التفسيرات الصحيحة لتفصلها عن التفسيرات الخاطئة ، إذن بكل بساطة ، طبق معاييرك على هذه الحالة المحددة . ها أنذا أجلس قربك بوضوح ، تراني وتسمعي وتلمسي إن شئت . إذا كانت هذه الحالة ليست حالة استقبال أصيل ، فليس عندي أي حالة تلي مطالبك . فالشك مبرر فقط على أساس أنك " تتخيل " بشكل ما أنك مخطئ . إذا كنت تشك بصحة محاكمتك في ظل دليل دامغ كهذا ، إذن لابد لك من تقديم أسباب لشكك . إن لم تكن شكيتك مجرد هذر فارغ لا أكثر ، فثمة سبب للافتراض بأن حكمك على

الاستقبال الحسي خاطئ . فالشك لا يمكن تطبيقه كيفما اتفق ، إنه يبرز في سياق حالات محددة عندما يكون هناك سبب للافتراض بأننا قد نكون مخطئين .

وحتى تتوضح الطبيعة السياقية للشك ، لنأخذ حالة السراب . إذا كنا وسط الصحراء في يوم حار جداً ، وإذا ما رأينا عن بعد ما يبدو أنه بحيرة ، فقد أقول لك : هناك بحيرة . وقد تجيبني : قد تكون مخطئاً ، فهذه قد تكون سراباً . وإذا ما سألتك لماذا لا تكون بحيرة فقد تجيبني : لأن الأمواج الضوئية غالباً ما تنكسر في الصحراء وتظهر بمظهر الماء . نحن في موقف قد يتكرر كثيراً حدوث هذا ، لذا عندي سبب للشك . أو أنك قد تكون تعرف المنطقة جيداً وتعرف حقاً أنه لا وجود لبحيرة ، وفي كلتا الحالتين لن تشكك ببساطة بتأكيدي لكنك ستدعي أنني مخطئ بالتأكيد . وفي كلتا الحالتين ، ثمّة شيء له علاقة بموقفنا المحدد يؤدي بك إلى الشك بمصداقية تحديد استقبالي .

والآن لنفترض أنني وسط غابة وصادفنا بحيرة وقررنا أن نسبح فيها . وبعد ساعة من التراشق بالماء تعلن فجأة " أشك بكون هذه البحيرة حقيقية " . هذا الشك بهذا السياق سيكون كلاماً فارغاً جملةً وتفصيلاً . إن سألتك ما الداعي لشكك وأجبتني " تصور أنني أهلوس " فسأخ عليك بالسؤال عن الأسباب التي تحذوك للافتراض بأنك قهلوس في هذه اللحظة بالتحديد . وما لم تقدم أسباباً وظللت تؤكد أن اهلوسه ممكنة فسأجيب (وبدون الغوص في نقد مفصل لاستخدامك كلمة " تصور " هنا) بأنك تفترض فرضية اعتباطاً من غير أن تستند إلى أي سند ، وأنك لا تستحق مني أي تفكير جدي حتى تكون مستعداً لتقديم حجة تدعم ادعاءك .

إذن فأنت ترى أن الشك ملائم في بعض الأحيان وغير ملائم في أخرى . يجب أن يكون واضحاً لك أن شكك بوجودي لا أساس له ، وبالتالي يجب طرحه جانباً باعتباره لاعقلانياً . فالسياق الذي نحن فيه لا يستدعي أي سبب للشك بتفسير استقبالنا للمادة المحسوسة . وإذا أردت التثبت بشكك ، عليك تقديم أسباب تخص هذا السياق المحدد ، أسباب تتعلق بلماذا من الضروري الشك . وإن لم تقدم هذه الأسباب فما من سبب يدفع أحداً للاستماع إليك .

- لقد غطيت هذه المساحة تغطية شاملة ، لذا أريد الانتقال إلى اعتراض ، برأيي ، أكثر جدية . لقد قلت

آنفاً أن احساساتنا تعمل وفق عملية فيزيولوجية ، أهذا صحيح ؟

- نعم . يتضمن الاستقبال سلسلة سببية من الحوادث الفيزيولوجية .

- بالضبط . ولكن كل ما نعيه الآن مباشرة هو نهاية السلسلة السببية . نحن نعي ما نستقبله ، ولكن فقط

بالطريقة التي يقدم بها نفسه للوعي ، أي كما يتفاعل مع أجهزتنا الحسية . وعلى سبيل المثال لا وجود لشيء ، كالصوت مثلاً ، بمعزل عن وعينا ، فهو بكل بساطة نتاج تفاعل الأمواج الصوتية مع آذاننا . فكل الحقيقة الخارجية تتصفى عبر أحاسيسنا قبل أن تصل إلينا ، وهذا يمنعنا إلى الأبد من إدراك الحقيقة بدقة .

- ثمة صدعان كبيران في كلامك هذا . الأول إن فيه المفهوم المسروق الأصلي للاعتماد على التواصل والذي سيكون مستحيلاً لولا الافتراض بأننا ندرك الحقيقة بشكل صحيح . والثاني أود أن أسألك كيف تسنى لنا معرفة السلسلة السببية للاستقبال ، وهذه أخيراً ليست بداهة .
- كانت اكتشافاً علمياً .
- إذن أنت تقصد أن تقول إنها كانت اكتشافاً علمياً صحيحاً دقيقاً يصف الطبيعة الواقعية للاستقبال الحسي ؟
- نعم . طبعاً .
- إذن فإن استخدامك للسلسلة السببية في عملية الاستقبال يلزمك بموقف أننا نستقبل الحقيقة بدقة طاملاً أنك تدعي أن هذه السلسلة السببية عملية موضوعية وليست مجرد واحدة من بنات أفكارك .
- ولكن ألا توافق على أن كل ما ندركه مباشرة عبارة عن معلومات حسية مباشرة ؟
- لا . ما ندركه مباشرة هو الحقيقة ، لكننا نصل إلى هذا الإدراك عبر الاستقبال الحسي . فالاستقبال وسيلتنا للإدراك ، وليس موضوع الإدراك . فكل استقبال استقبال لشيء ما .
- تريد أن تقول أننا ندرك أفكاراً فقط أو استقبالات في العقل أكثر مما ندرك الحقيقة الخارجية . لتدعي بعدها أننا بحاجة إلى استنتاج وجود العالم الموضوعي بحيث تكون هذه الاستقبالات نقطة بداية . أنا أقول أن هذا الاستنتاج ليس ضرورياً . فنحن نتصل بالحقيقة فوراً ومباشرة عبر الاستقبال الحسي . كل ما نقوله لنا الطبيعة السببية للاستقبال الحسي هو أن هذا الاستقبال وسيلة ، وأن شروطاً سببية معينة لابد من وجودها قبل أن يصير الاستقبال ممكناً ، وما أن تتلى هذه الشروط حتى يتم الاستقبال .
- استقبال ماذا ؟ الجواب الممكن واحد فقط ، استقبال الحقيقة ، ولا بديل له . إن لم يكن الاستقبال للحقيقة فهو إذن استقبال لأي شيء ؟
- إنه استقبال للتفاعل بين العالم الخارجي وأحاسيسي .
- لا . التفاعل يسبب الاستقبال ، لكنه ليس موضوعاً له بل إنه ببساطة ما يجعل الاستقبال ممكناً . ومرة أخرى أريد أن أسألك سؤالاً ، ما الذي تدركه إن لم يكن الحقيقة ؟
- لا أعتقد أنني أفهم السؤال .
- سأعيد صياغته بتغيير طفيف . تدعي أن أحاسيسنا ، بسبب العملية الفيزيولوجية القائمة في عملية الاستقبال ، تشوه الحقيقة نوعاً ما . هل هذا صحيح ؟
- نعم .
- والآن ، هل هذا التشويه سببه أعضاء حواسنا ، أقصد هل هناك شيء غريب في جهاز الإنسان الحسي ؟ أم أن التشويه قائم في صلب عملية الاستقبال نفسها بغض النظر عما في طبيعة أعضاء الحواس ؟
- بما أن كل عملية استقبال فيها سلسلة سببية ، فلا بد من التشويه بصرف النظر عما في طبيعة أعضاء الحواس .

- إذن ما تقوله لي هو التالي : في الوقت الذي قد تقبع فيه الحقيقة هناك ، فإننا مع شديد الأسف لا نستطيع أن نراها قط لأن لنا عيين ولا أن نسمعها لأن لنا أذنين ولا أن نشمها لأن لنا أنفاً . وبكلام آخر فإنك تعتبر أعضاء حواسنا تعيق الاستقبال بدل أن تكون أدواته . عليك أن تتذكر أن الإنسان كائن فيزيولوجي عضوي يتلقى الاستقبال عبر الأعضاء الحسية الفيزيولوجية . وهذه الأعضاء تعمل وفق عملية فيزيولوجية محددة تحددها طبيعة هذه الحواس . وهذا يصح على كل جهاز حسي بصرف النظر عن عضويته . فحيث هناك استقبال لابد من وجود أداة له . على كل حال ، ما تود أن تدعيه بأن أدوات استقبالنا تبطل مشروعية استقبالنا ، أي أن فعل الاستقبال ، بطبيعته ، ليس حقاً استقبالياً بل تشويهاً . هذا النمط من التفكير ، بمعزل عما فيه من المفاهيم المسروقة ، تصعقني صفاقة لامعقوليته .

- حتى لو وافقتك الرأي ، فثمة مشكلة أخرى ، هذه التي غالباً ما يطرحها المسيحيون . كما يوافق الكثير من المسيحيين ، أوافق أننا نمتلك الحقيقة بحواسنا وأن هذه المعرفة دقيقة . لكن هذا لا يثبت أن حواسنا أسلوب الاستقبال الوحيد . أنت تريد أن تقصر معرفتنا على ما نكتسبه بالتجربة الحسية ، لكن هذا التحجر لا مبرر له . فالمسيحي يدعي أنه يعرف الله لا بحواسه ، بل بالتجربة المباشرة مع الطبيعة المقدسة . وأنت كملحد لن تصدق ادعاءه ، لماذا ؟ كيف تعرف اقتصار الاستقبال الحسي على الحواس ؟

- إن كان المسيحي قد اكتشف وسيلة جديدة للاستقبال فأنا أرغب تماماً بالإصغاء لمعرفة اكتشافه شريطة أن يرغب بالنقاش لعرض اكتشافه . فقد يكون للإنسان قوى استقبال أخرى لا يدركها الآن . لا أرى دليلاً على ذلك ، ولكن سأسلم بهذه الإمكانية كرمي للنقاش . فالمسيحي يدعي أنه قد خبر الله ، لكنه يرفض أن يشرح العملية التي خبره بها ، هو العضوية الفيزيولوجية ، والله هذا الكائن فوق الطبيعي . لن أقوم باعتباطياً بقصر حواسه على الحواس الخمس ، لكنني أطالبه بتقديم الدليل على قوى استقباله الجديدة . هل اكتشف حاسة جديدة ؟ حسناً ، فليخبرنا عنها لنختبرها .

ما من مسيحي قط أمكن له أن يشرح لنا فقط كيف يدرك إلهه الغامض . إنه يدعي أنه يعرف كائناً غامضاً غير قابل للمعرفة وقد نال هذه المعرفة بطريقة ما ، غامضة وغير قابلة للمعرفة . وهذا غير مقبول جملة وتفصيلاً .

إذا ما أراد المسيحي من الآخرين أن يحملونه على محمل الجد ، عليه أن يفسر ليس فقط ما يدعي أنه يعرفه بل أيضاً كيف يعرفه . إن لم يمتلك هذه المعرفة بالحواس ، فكيف امتلكها ؟ فمهمة التفسير تقع على عاتقه . إن أكد ادعاءه بلا دليل عقلي ، فهو المتحجر لا الملحد . فالملحد ببساطة يريد أن يعرف ما يؤمن به المتدين وكيف عرفه . وما لم يكن التفسير مقنعاً فسيظل الملحد ملحداً .

٦- أشكال الإيمان

١- الإنجيل والإيمان ومقت العقل

مع أن فكرة الإيمان مركزية في المسيحية ، لكن الإنجيل لا يقدم لنا إلا القليل القليل عن طبيعة الإيمان . يقولون لنا إن على الناس أن تؤمن ، وبتفصيل شديد ما ينتظر غير المؤمنين ، لكنهم لا يقولون لنا بالضبط ما هو الإيمان . فالعبارة الإنجيلية التي يمكن اعتبارها تعريفاً له أكثر من غيرها نجدها في العبرانيات " الآن الإيمان هو التأكد من الأشياء التي نرغب بالتأكد منها ، أما القناعة بها فلا يمكن رؤيتها " . في الوقت الذي لا يكون فيه هذا التعريف واضحاً لكنه يفسر لماذا قارن نقاد المسيحية بين الإيمان من جهة والتفكير الرغبي والعاطفية . لقد لاحظ جون هك أن " مشروعية الإيمان بالوجود المقدس ... أمر بديهي ويتم التصرف على أساس بداهته . وكتبه الإنجيل غير واعين بإيمانهم بحقيقة الله باعتباره ممارسة للإيمان ، بل فقط بثقتهم بوعوده وعنايته الإلهية " (١) .

في الوقت الذي يكون فيه مؤلفو الإنجيل غامضين فيما يخص طبيعة الإيمان نراهم في منتهى الوضوح فيما يتعلق به ، كدور العقل وضرورة الطاعة العمياء . وبمعاناة هذه الموضوعات ، يمكننا التوصل إلى صورة أوضح لمعنى الإيمان كما هو في الإنجيل .

العداء للعقل هو الملمح الأسطع في الإنجيل . إنه نموذج لمقت العقل . هذا الموقف يخترق الإنجيل من أوله إلى آخره ، بدءاً من سفر التكوين . يقولون لنا إن آدم وحواء طردا من النعيم ، نعيم الجهل الذي كانا فيه ، نتيجة أكلهما من شجرة المعرفة . فعندما كانت الأفعى تغوي حواء قالت لها " إن الله يعلم أنك عندما تأكلين ستفتحن عينك وتصيرين كما الله ، تعرفين الخير من الشر " . وكانت الأفعى على صواب . فالإنسان امتلك المعرفة ، والمسيحية تصور فعل التحدي هذا على أنه مصدر الشر الأصلي للإنسان .

ووفق العهد الجديد ، اعترف المسيح صراحة بلامعقولية تعاليمه :

أشكرك يا الله ، رب السموات والأرض ، لأنك قد أخفيت هذه الأشياء عن الحكماء والعاقلين وكشفتها للأطفال الرضع . (إنجيل متى ١١) .

كان المسيح مغرماً بإرسال رسائله على شكل أمثلة وحكايات ، وقد اعترف مرة بأن القصد من ذلك هو إثارة التشويش .

لقد أعطي لكم سر مملكة الله ، أما غيركم فكل شيء بالنسبة له أمثلة وحكايات ، ولهذا فهم قد يرون فعلاً ولكن لا يدركون ، وقد يسمعون فعلاً ولكن لا يفهمون ... (مرقس ٤) .
فالحواري بولس ، الذي كان أثره على المسيحية من عدة نواح ، يفوق أثر المسيح ، كان صريحاً في عدائه للعقل فهو ينه " حاذروا أن يفترسكم أحد الفلاسفة بالخداع الفارغ ، بالتهج الإنساني ، وبنهج الأرواح البدائية للكون ، لا بنهج المسيح " (٢-٨ Collosians) .

أعلن بولس " إننا حمقى كرمى للمسيح " ولم ير غضاضة بكونه أحمق .

... كلمة الصليب حماقة للهالكين ، أما بالنسبة لنا ، نحن المنقذين ، فهي قوة الله . لأنه مكتوب " سأحطم حكمة الحكيم وذكاء الذكي وسأعوق كل شيء " . ألم يجعل الله حكمة العالم حمقى ؟ لأنه طالما ، بحكمة الله ، لم يعرف العالم الله بالحكمة ، فإنه يسعد الله أن ننقذ أولئك المؤمنين بحماقة ما تعظ ... لقد اختار الله ما هو أحمق حتى يخزي العاقل ... (يونايات ١) .
وأيضاً :

... لا يخدعن أحد نفسه .. إن كان بينكم من يظن نفسه حكيماً في هذا العصر ، فليصبر أحمق عسى أن يصير حكيماً . لأن حكمة هذا العالم حماقة مع الله . (يونايات ٣ - ١٨ - ١٩) .
ومثله مثل أسلافه ، يقول بولس بأن حقائق المسيحية تسمو على العقل :
الإنسان غير الروحاني لا يتلقى نعم روح الله ، لأن هذه النعم حماقة بالنسبة له ، وهو أعجز من أن يفهمها لأنها تفهم بالروح . (يونايات ٢) .
وازدراؤه للعقل يتوضح أكثر من خلال رغبته بالخداع إن كان يعجل بانتشار المسيحية :
إن كنت عبر الزيف الذي أقدمه أربط حقيقة الله بمجده ، فلماذا أظل مداناً كآثم ؟ ولماذا لا أفعل الشر الذي قد يصير خيراً ؟ بهذا ما يفترى علينا بعض الناس ، وإدانتهم لنا في مكانها . (رمانيات ٨) .
عند اليهود أصبح يهودياً ، حتى أكسب اليهود . وأخضع للقانون عند الخاضعين له ، حتى أكسب الخاضعين للقانون ، برغم أنني لا أظل أنا نفسي في ظل القانون . وأخرج عن القانون عند الخارجين عنه ، كيما أكسب الخارجين عن القانون ... أصبح ضعيفاً عند الضعيف ، كيما أكسب الضعفاء .
أصير أي شيء أمام الناس ، عسى أن أنقذ بعضهم بأي وسيلة . بكل هذا أقوم كرمي للإنجيل ... (يونايات 23) .

أما بخصوص هجوم الإنجيل على " الحكمة " و " الفهم " فقد أبدى تيرتليان ولوثر استيعاباً واضحاً لأساسيات المسيحية عندما هاجما العقل والفلسفة . فمقت الإنجيل للعلم سمته الأقرف ، فهو يطالب دائماً بالإيمان بلا دليل أو تفكير وضرورة اعتبار اللامعقول مظهراً جذاباً من مظاهر المسيحية . إن قبول الإيمان بالمعنى الإنجيلي إنما يعني تحدي إرشادات العقل ، إنه ضد العقل على المكشوف حتى أن الكتاب الإنجيليين لا يبذلون جهداً لإخفاء هذه الحقيقة .

العنصر الهام الآخر من عناصر الإيمان المسيحي هو ارتباطه الوثيق بالفضيلة . لم يطالب المسيح الناس بالإيمان به باسم الحقيقة ، بل باسم الأخلاق . فالقبول على أساس الإيمان فعل فاضل . " طوبى لمن لم يروا ومع ذلك يؤمنون " ويحذر بولس بأن " كل ما لا ينبثق من الدين آثم " .

هذه الصلة بين الإيمان والفضيلة هي المسؤولة عن مساواة المسيحية بين عدم الإيمان وانعدام الأخلاق . فالمرء ليس حراً أخلاقياً ليتحقق من حقيقة المذهب المسيحي بالعقل ، وبدلاً من ذلك عليه أن يسلم بالإيمان وإلا فهو مدان أخلاقياً . وعلى هذا النحو يصير مرغماً على الخيار بين الحقيقة والأخلاق ، بين الفضيلة والعقل .

فنموذج الفضيلة ، بحسب وجهة النظر هذه ، هو الذي يرفض أن يقيّم أفكاره نقدياً . ويندر أن يتخيل المرء شكلاً أكثر رداءً من هذه اللاعقلانية .

ووثيق الصلة بما سبق ، لجوء المسيحية للثواب كحافز للإيمان . فللفضيلة ثوابها ، وإن كان الإيمان فضيلة فلا بد له من ثواب ، فالمسيح يدغدغ قلب المؤمن بالمكافأة بوعده بتزويده بقوى تعمل المعجزات . " كل الأشياء ممكنة لمن يؤمن " .

... من يؤمن بي سيقوم أيضاً بما أقوم ، وبأشياء أكبر مما أقوم بها لأنني سأذهب إلى الله . كل

ما تطلب باسمي ، سألبيه ... إن تطلب أي شيء باسمي سأجعله حقيقة . (يوحنا ١٤) .

إن كان عندك إيمان بمقدار بذرة حبة خردل ، فستقول لهذا الجبل " تحرك إلى مكان آخر " فستتحرك ، ولن يكون أمامك شيئاً مستحيلاً (متى ١٧) .

وخلافاً لتعاليمه الأخرى ، فأقوال المسيح هذه واضحة تماماً . فأني شيء يطلب باسم المسيح سيعطى ، بما فيه ، الانتقال المعجزة للجبل . لا يتطلب الأمر إلا تحرك بضعة جبال حتى يتحول ملحدو العالم إلى متدينين ، إلا أن المسيحية المعاصرة لا ترغب بالدفاع عن ادعاءات الجبارة هذه ، لا بل حتى محاولة الدفاع عن دليل واقعي .

برغم الفشل الذريع لمذهب الإيمان كلي القدرة ، لازال المسيحيون يلجأون إلى ثواب الإيمان ، لكن هذه الجائزة لا يمكن نيلها قبل انتهاء حياتنا . فالإيمان كما يقولون ، ضروري للخلاص :

لأن الله أحب العالم هذا الحب فقد أعطى لابنه الوحيد بأن كل من يؤمن به لن يهلك ، بل سيحيى حياة أبدية . (يوحنا . ١٦) .

حيث تكون الرشوة يكون الابتزاز . وما لم يشكل احتمال الحياة الأبدية حافزاً كافياً للإيمان ، فللذي يفتقد الإيمان ، الشكاك أو الملحد أو غير المؤمن ، سيواجه غضب الله الشديد القادر على كل شيء .

من يؤمن بالابن له الحياة الأبدية، ومن يعصه لن يرى الحياة ، بل سينهال عليه غضب الله (يوحنا ٣) .

يحذرننا يسوع حتى " نخاف منه لأنه قادر على تدمير الروح والجسد بالنار " ويتنبأ للآثمين بمصير مشؤوم :

.. إن قادتك يدك إلى الإثم اقطعها : فخير لك أن تدخل الحياة بيد واحدة من أن تدخل جهنم

بيدين اثنتين ، جهنم التي نارها لا تنطفئ . وإن قادتك قدمك إلى الإثم اقطعها . فخير لك أن تدخل

الحياة وأنت تظلع من أن تدخل جهنم بقدمين . وإن قادتك عينك إلى الإثم اقلعها ، فخير لك أن تدخل

مملكة الله بعين واحدة من أن تدخل جهنم بعينين اثنتين، حيث دودهما لا يموت والنار لا تنطفئ (مرقس ٩) .

إن لم يصمد مضمون هذا المقطع، فعلى الأرجح لأن عدداً قليلاً جداً من مسيحي اليوم يأخذونه به حرفياً .

لكن هذه لم تكن حال المسيحيين الأوائل الأقل ثقافة الذين دفعهم المقطع السابق لخصي أنفسهم كوسيلة لإزالة الإغراء .

فبولس ، الذي قيل عنه إنه ضرب رجلاً أعمى لمعارضته المسيحية (المراسيم ١٣) يقول " من عنده شكوك فهو ملعون " (رومانيات ١٤) .

الرجل الذي ينتهك ناموس موسى يموت بلا رحمة بناء على شهادة " اثنين أو ثلاثة . فأى عقوبة أسوأ برأيك يستحقها من يعارض ابن الله ... ويزدري روح النعمة الإلهية ؟ .. إنه لمن المرعب الوقوع بين يدي الله الحي " (عبرانيات ١٠) . وبولس ، مثله مثل المسيح ، لا يحاول قط تقنيـع تهديداته . فالإنذار بين الإيمان والعذاب محدد وواضح الصياغة . ويحذر بولس بأن يسوع :

سينزل من السماء مع ملائكته القوية بالنار الملتهبة ليصب نـقـمـته على أولئك الذين لا يعرفون ...

الإنجيل أو إلهنا يسوع . هؤلاء سيكابدون عذاب الهلاك الأبدي (Thessalonians7) .

التهديد بالعذاب لعدم الإيمان هو اللمسة الأخيرة في مقت المسيحية للعقل . إما أن تؤمن بيسوع ، بغض النظر عن الدليل أو السبب ، وإما العذاب . بهذه المعزوفة التي يتردد صداها في كل مكان من العهد الجديد ، نرى الرهاب الفكري والابتزاز التسامي بأنقى أشكاله . فالتهديد يحل محل النقاش واللاعقلانية تتفوق على العقل عبر التهديد بالقوة الوحشية . وقدرة الإنسان على التفكير والسؤال تصير الجانب الأخطر فيه ، أما المؤمن الجبان فكراً والمطيع والذي لا يسأل أي سؤال فيتم تصويره على أنه نموذج الكمال الأخلاقي .

صورة الإنجيل للدين المسيحي تختلف تمام الاختلاف عن الصورة التي يقدمها الليبراليون المعاصرون الذين يصورون المسيحية فلسفة للحياة كلها حب وعقل وجل اهتمامها السعي وراء الحقيقة . لا عقل في الابتزاز الفكري ولا حب في التهديد بالعنف . أما فيما يتعلق بزعم المسيحية باهتمامها بالحقيقة ، فالدين المسيحي يحرر البحث والاستقصاء كما تحرر المافيا الاستثمار . قد يتم تصوير المسيحية منافساً في مجال الأفكار على أساس مزايها ، إلا أن هذا مجرد قناع . إنها كالمافيا ، إن فشلت بمزعة منافسها بالوسائل المشروعة ، وهي ستفشل ، تلجأ إلى القوة . " آمن وإلا فأنت ملعون " ، هذا وحده كاف لاستبعاد المسيحية من مجال العقل .

معظم الجهود المنصبة على مصالحة العقل والدين قام بها الكاثوليك ومسيحيون آخرون ساروا على نهج توما الأكويني. فالدين عند هذا الأخير ليس نزوة ذاتية أو الإيمان ببساطة لأن المرء يشعر بالرغبة فيه ، ولا هو إيماناً بلا دليل ، بقدر ما أنه أسلوب لامتناه المعرفة . وهو في الوقت الذي يختلف فيه عن العقل قابل للتوافق معه . الدين، بالنسبة للأكوينيين، أساساً ثقة بمرجعية، أو "الموافقة أو القبول بصحة شيء بناءً على كلمة شخص آخر" (٢). الدين هو " تصديق شيء ما بناءً على مرجعية شخص آخر" (٣). الدين ، مثله مثل العقل ، شكل من أشكال القبول الفكري بصحة أطروحة ما .

موضوع المعرفة ، في حال العقل ، " مرئي " أما موضوع الدين " فغير مرئي " . مما يعني أننا نقبل شيئاً كحقيقة على أساس العقل عندما نستجليه بأنفسنا ونقبل شيئاً كحقيقة على أساس الدين بناءً على شهادة مرجعية ما بدون التحقق منه شخصياً .

غالباً ما يتم الدفاع عن هذا المفهوم المرجعي للدين على أساس أنه لا بد أن لكل امرئ إيماناً ما ، حتى لو لم يكن هذا الإيمان بالله . وفي الوقت الذي قد لا يؤمن فيه الملحد بالكائن فوق الطبيعي ، فلا بد أنه يؤمن على الأقل بالمرجعية الإنسانية . وبما أننا لا يمكننا أن نتحقق شخصياً من كل معتقد من معتقداتنا ، إذن علينا الاعتماد على مرجعيات مختلفة . فالأطفال يصدقون آباءهم على أساس الإيمان ، والطلاب يصدقون مدرسيهم و كتبهم المدرسية على أساس الإيمان . ونصدق مقولات العلماء على أساس الإيمان . ونحن نقبل نصائح الأطباء والمحامين على أساس الإيمان .

والإنسان الذي يقول أنه سيصدق فقط ما يمكن أن يبرهن عليه بنفسه يجعل من نفسه أضحوكة . وحتى بالطريقة الإنسانية ، فالمعرفة التي تأتينا من خبرتنا الشخصية قليلة إلى أبعد الحدود بالمقارنة مع المعرفة التي نقبلها بناءً على مرجعية الآخرين . إذن يجب أن نؤمن .

يسأل المسيحي ، إذا فكرنا بالحاجة الواضحة للإيمان فلماذا يدين الإيمان بالله باعتباره لاعقلانياً؟ هذا الإيمان يتمثل في الجوهر مع إيمان الملايين يومياً ، إلا أن المسيحي يضع ثقته في المرجعية المقدسة لا الإنسانية . هذا ما يقوله أحد المسيحيين " من الطبيعي أن نؤمن ... وكل ما في الأمر أن نوع الإيمان والأشياء السائدة فيه قد تختلف من عصر إلى آخر" (٥).

لا مفر من الإيمان إذن . وبدونه فإن مجال معلوماتنا سيختزل قسراً إلى جزء من معرفتنا الراهنة الذي يمكن لكل شخص أن يتحقق منه مباشرة . ويؤكد المسيحي أننا باستشارتنا لأي مرجعية إنما نترك نطاق العقل وندخل مجال الإيمان . وحتى أعنى عتاة الإلحاد فهو مؤمن .

ونحن نناقش فكرة الإيمان هذه باعتبارها لجوءاً إلى مرجعية، علينا التمييز بين تطبيقين لمفهوم هذه المرجعية. أولاً قد يدعي المسيحي أنه يؤمن بالله، بمعنى أنه يثق بمرجعية الله ويقبل بالوحي الإلهي كحقيقة على هذا الأساس . قد يدعي المسيحي أنه يؤمن بأن الله موجود، بحيث يثق بشخص "كمرجعية دينية"، يفترض فيها أن تعرف عن وجود الله. أولى هذه الأطروحات شكل نموذجي للأطروحات الكاثوليكية أما الثانية فنموذجية للبروتستانتية .

أولاً : إذا آمن المرء بوجود الله وآمن أن هذا الله قد بين أموراً للإنسان من خلال الإنجيل ، فعليه أن يقبل الإنجيل كحقيقة على أساس " الإيمان " ، حتى لو لم يقدّم الدليل على صحته ، بسبب ثقته بمرجعية الله . بالإيمان بالله ، وبالثقة بمرجعته ، يبرر الكاثوليكي إيمانه بالوحي .

على كل حال ، هذا المفهوم للإيمان لا صلة له إطلاقاً بالخيار بين التدين والإلحاد . قبل أن يثق المرء بالمرجعية عليه أن يؤمن بوجودها . وقبل أن يقبل المرء بالله كمرجعية ، عليه الإيمان بوجود الله . وقبل أن يؤمن المرء بالله عليه الإيمان بأنه موجود . لذا ، فهذا المفهوم للإيمان يقوم على الافتراض المسبق بوجوده . يدرك اللاهوتيون الكاثوليك هذا الأمر ، لذا نراهم يؤكدون عموماً أن وجود الله يجب أن يتبين عقلياً قبل أن يمكن تطبيق فكرهم عن الإيمان . هذه " البراهين " من اللاهوت الطبيعي (التي سنتفحصها في القسم الثالث) هي "مقدمات الإيمان" أو "دوافع المصادقية" . والأكثر من ذلك ، ما أن يصير وجود الله أمراً قائماً حتى يصير ضرورياً إظهار أن أطروحة معينة كشف فعلي من الله . يقول أحد الكاثوليكين " حتى نقبل حقيقة ما على أساس الدين ، يجب أن نتأكد أولاً أن الله كشف فعلاً هذه الحقيقة " . وهذا يتطلب "سلطة للدين" ، أداة لتمييز الكشف الأصلي ، وهذه وظيفة الكنيسة الكاثوليكية . "... الكنيسة تقرر وتحدد ما هو من الدين وما هو من التقاليد" (٦) .

لأن فكرة الدين هذه تفترض مسبقاً وجود الله والوحي ، فلا يمكن استخدامها لبناء حقيقة التدين ، ولا داع لطول الكلام بهذا الصدد . ولكن لا بد من الإشارة إلى الاستخدام المضلل لمفهوم الإيمان في هذا السياق بالمقارنة المفترضة مع العقل .

إذا آمن المرء بوجود الكائن الكلي العلم والمعصوم عن الخطأ ، فقلما يحتاج إلى فعل الإيمان ليشهد على وجود هذا الكائن . إذا كان الله أعجز من أن يخطئ فالإمكانية الوحيدة لعدم صحة قوله أنه لجأ إلى الكذب . إذا كان الكذب لا ينسجم مع الفكرة عن الله (كما هو الحال مع المسيحية) فلا يظل هناك أدنى إمكانية للزيف .

إذا انطلقنا من مقدمة وجود الكائن كلي العلم والمعصوم عن الخطأ ومن أن هذا الكائن قد كشف للإنسان كشفاً معيناً ، فأول استنتاج منطقي لا جدال فيه هو أن هذا الكشف يستحق التصديق . فماذا يريد الإنسان دليلاً أكثر من هذا ؟ إذا جاء هذا الكشف من إله معصوم عن الخطأ ولا يكذب ، فلا يمكن أن يكون غير صحيح ، لذا لا بد أن يكون صحيحاً . هذا هو التوضيح المنطقي للخيارات الممكنة . من الواضح أنه فعل من أفعال العقل وتسميته " إيماناً " في منتهى التضليل .

وهكذا ، حتى لو سلمنا بوجود الله وما كشفه ، فاللجوء إلى الإيمان بهذه الحال غير ضروري . فالعقل يجب أن يكون محكمة الاستئناف النهائية في كل الأحوال .

ثانياً : بما أن العالم حزين لعدم وجود شجيرات تحترق وهي تتكلم ولعدم وجود أقراص وقّع الكائن المقدس عليها اسمه ، فالمسيحي يجد صعوبة كبيرة في تقلص شاهده الرئيسي ، الله ، ليشهد بالأصالة عن نفسه .

فإنه لم يظهر نفسه ، لا بل لم يظهره حتى الأوراق الثبوتية لمرجعيتيه . وهذا يضعنا أمام النسخة الثانية من "الإيمان" كثقة مرجعية . فالثقة توضع في المرجعيات الدينية الإنسانية كأساس لقبول وجود الله .

عادةً ما يتم تقديم اللجوء إلى المرجعية الدينية بطريقة مماثلة لما يلي : يقول المسيحي بأن هناك الكثير من مجالات المعرفة المتخصصة لا يمكن لكل فرد أن يتأكد من كل ما فيها . فالكثير من معرفتنا يعتمد على الإيمان بالمرجعيات ، أي ثقتنا بشهادة البشر الذين كرسوا الكثير من الوقت والجهد في مجال معين لامتلاك معرفة اختصاصية . وموضوع الدين لا يختلف أساساً عن مجالات البحث هذه . هؤلاء الرجال ، مثلهم مثل الأنبياء القدماي ، الذين نذورا كل حياتهم للبحث في الحقائق الدينية ، هم الأكثر حكمة وتبصراً . وقد تم لهم هذا نتيجة الدراسة المنظمة والمستفيضة . في الوقت الذي قد تختلف فيه هذه المرجعيات ببعض التفاصيل ، فإنهم يجمعون على مسألة واحدة ، مسألة وجود شكل من أشكال الكائن المتسامي خارج نطاق الكون الطبيعي . لذا ، يستنتج المسيحي ، يبدو أنه من صفاقة اللاعقل أن نعتد على مرجعيات في مجالات كثيرة جداً من مجالات البحث الإنساني ومع ذلك أن ننكر الشهادة الكاسحة للمرجعيات الدينية على وجود الله . إن كنا سنؤمن بالمرجعيات الإنسانية ، وهذا من الواضح أن علينا أن نؤمن به ، لذا لا يمكننا أيضاً أن نرفض جزافاً الإيمان بشهادة المرجعيات الدينية .

هذا اللجوء إلى المرجعية كمصدر للمعرفة الدينية تكتنفه المشاكل الخطيرة . أولها ضرورة معرفة أن المرجعية ليست قط المصدر الأولي للمعرفة . فأي مقولة لا تستحق التصديق لجرد أن مرجعية معينة تشهد بصحتها . فالمرجعية نفسه يجب أن يكون قادراً على الدفاع العقلي عن موقفه عبر البرهان والنقاش ، وفعلاً إن ما يؤمله ليكون مرجعية ، في المقام الأول ، هو قدرته على القيام بذلك .

بفرض أن شخصاً أكد على أن المرجعية لها الكلمة الفصل (في بعض الحالات على الأقل) فما هي النتيجة؟ يكتب براند بلانشارد في طبيعة الفكر :

إن كان يحق لشخص أن يلجأ إلى مرجعية بلا أسباب ، إذن يحق للآخرين ما يحق له . لا بل حتى أنهم يحق لهم قبول المرجعيات التي تقول عكس ما تقول مرجعيتهم بالضبط . ولكن من الواضح بهذه الحال أن إحدى المرجعتين مخطئة ، لذا فإن الشيء الذي أعطى هذا الحق باللجوء لابد أن يكون هو أيضاً خاطئاً . وعلى ضوء هذه النتائج ، فإن اللجوء الأعمى إلى المرجعية يدمر نفسه بنفسه^(٧) .

فاللجوء إلى المرجعية ليس أسلوباً خاصاً لامتلاك المعرفة ، إنه فقط واحد من جملة أساليب يستخدمها العقل وهو يجمع الدلائل بحثاً عن الحقيقة . نحن نقبل بشهادة المرجعيات أحياناً ، ولكن ليس بشكل أعمى . فاللجوء إلى المرجعية ببساطة بمثابة طريق أبستمولوجي مختصر علينا أن نستمر به دائماً ولكن ضمن إرشادات العقل . فما هي هذه الإرشادات؟ أولاً: على المرجع أن يكون مستعداً لتقديم الدليل الداعم لاعتقاداته. ثانياً: يجب أن يكون قوله قابلاً من حيث المبدأ لأن يتحقق منه أي إنسان يهتم به ويعطيه الوقت والجهد اللازمين. ثالثاً: يجب

ألا يناقض قوله قوانين المنطق . فالتناقض لا يمكن أن يكون صحيحاً قط ، بصرف النظر عن الدرجة الأكاديمية للمدافع عنه .

وما أن نرى اللجوء إلى المرجعية بديلاً للعقل وغير قابل للدمج في مبادئه حتى نسرع إلى الحكم بأن اللجوء الديني إلى المرجعية عبارة عن مراوغة .

لنفترض أن المتدين استدعى مرجعه ليشهد بوجود إله . هذا الشخص يدعي أنه خبير في أمور اللاهوت ، وأنه كرس كل حياته لدراسة هذه الأمور . وقد أكد لنا وجود إله . عندها سنسأل هذا " الخبير " نفس الأسئلة التي سبق وسألناها للمبتدئ ، أي " ماذا تعني كلمة إله ؟ " و " ما هو الدليل على وجود مثل هذا الكائن ؟ " . إما أن يستطيع هذا المرجع الديني أن يجيب على هذه الأسئلة بشكل مرض أو لا . إن استطاع الإجابة فقط ضمن حدود النقاش العقلائي تحسم القضية لصالحه ، ولا علاقة لخبرته المزعومة بصحة نقاشه . أما إن لم يستطع فلا يمكن تصديقه ولا بحال من الأحوال ، حتى برغم زعم خبرته . وهكذا يكون القول بضرورة الإيمان بمرجعية دينية تجنباً للمسألة المركزية ، أي هل يمكن للمتدين تقديم أرضية عقلانية لدعم اعتقاده ؟ فاللجوء إلى المرجعية لا يجب على هذا السؤال .

ثمة مشكلة أخرى في فكرة " المرجعية الدينية " . فمعنى هذه التسمية غامض . ولتوضيح ذلك لنفكر بما يعنيه قولنا خبير بعلم التنجيم . إن قولنا بأن السيد جونز مرجع في علم التنجيم يعني أن السيد جونز يعرف مذاهب علم التنجيم معرفة عميقة وشاملة ، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن السيد جونز يؤمن بصحة التنجيم كعلم . لنفترض فعلاً أن السيد جونز يعتبر علم التنجيم غير صحيح .

والآن نواجه خبيراً آخر في علم التنجيم ، السيد وايت ، الذي عنده بخصوص هذا العلم ما عند السيد جونز لكنه يعتقد بصحة مذاهب هذا العلم . هنا يصير عندنا مرجعيتان شرعيتان مختلفتان بخصوص صحة مذاهب التنجيم ، ومع ذلك كلتا خبرتاهما . لذا من الواضح أن صحة علم التنجيم أو عدم صحته لا تتحدد باللجوء إلى أي من هاتين المرجعيتين (طالما أنهما متناقضتان) ، لذا يجب أن نصغي إلى مناقشة كل مرجعية لنحكم بعدها على أساس الدليل المطروح .

لنفترض أنني أصر على الدفاع عن حقيقة علم التنجيم باللجوء إلى المرجعية ، فتراني أقول " برغم كل شيء ، فالسيد وايت واطب على دراسة علم التنجيم سنوات عديدة وهو يؤمن بصحة هذه المذهب . فبأي حق ، كمجرد أناس علمانيين ، يحق لنا أن نضع عمق محاكمته موضع تساؤل ؟ " .

لنفترض وقتها أن شخصاً يوضح لي أن السيد جونز الذي معرفته كمعرفة السيد وايت لا يؤمن بصحة مذاهب التنجيم ، على العكس فهو يعتبرها خاطئة . أرد على هذا بالقول إن السيد وايت هو المرجعية المؤهلة الوحيدة وأن شهادته فقط هي التي يجب حملها محمل الجد .

من الواضح أنه يتم استخدام فكرة " المرجعية " هنا بطريقة خاصة . فالفرق الأساسي الوحيد بين السيدين وايت وجونز أن الأول يؤمن بالتنجيم أما الثاني فلا يؤمن به . إذا نزعنا عن السيد جونز أهليته على هذا الأساس ، فسأهم بحق بأن محاكمتي العقلية تدور في حلقة مفرغة . أود أن أُلجأ إلى مرجعية لتأييد اعتقادي ،

ومع ذلك لا أقبل بأي مرجعية إن لم توافق أولاً على صحة اعتقادي . فهل غريب بهذه الحال أن تدافع كل "المرجعات" بشكل أو بآخر عن صحة موقفي ؟

لنتقل هذه المرجعات إلى نطاق الدين . للسيد جونز ووايت نفس الخلفية الثقافية ، وكل منهما درس بعمق المذاهب الدينية المختلفة . السيد جونز ملحد أما السيد وايت فيؤمن بإله ، إلا أنهما مؤهلان كمرجعين دينيين بحكم معرفتهما الشاملة بالمذاهب الدينية . إذا ما طبقنا مفهوم "المرجعية" بمعناه العام ، فلا نجد صلة ضرورية بين "الخبير بالأمور الدينية" و الإيمان بإله .

إذا لجأ المتدين إلى مرجعيته الدينية (السيد وايت) فالملحد قد يلجأ إلى مرجعيته الدينية أيضاً (السيد جونز). إن قال المتدين إن مرجعيته يجب القبول بها على أساس الإيمان ، فالملحد سيقول إن مرجعيته يجب القبول بها على أساس الإيمان . هنا لابد من وجود تصادم بين المرجعتين ، الأمر الذي سيقودنا إلى التأكد من أن اللجوء إلى المرجعية كان أبستمولوجياً بلا طائل .

لماذا لا يعترف الكثير من المتدينين بأن اللجوء إلى المرجعية سيقود حكماً إلى التصادم ؟ ببساطة لأنهم يرفضون الاعتراف بأي "مرجعية دينية" ما لم تؤمن هذه المرجعية بوجود الله أولاً .

فالمُتدين يستدعي السيد وايت ليدلي بشهادته لكنه يتجاهل السيد جونز . فالسيد وايت مؤهل ليكون مرجعاً أما السيد جونز فغير مؤهل ، والفارق الوحيد الذي يفرقهما هو الإيمان بحقيقة الدين .

لماذا تجمع كل المرجعات الدينية على وجود الكائن فوق الطبيعي ؟ لأن المسيحي ، بكل بساطة ، يعتبر أن السمة المحددة "للمرجعية الدينية" هو الإيمان بإله . فالمسيحي يقوم بمسح شامل للتاريخ القديم والمعاصر بحثاً عن العلماء الدينين الذين آمنوا بالدين ، وهؤلاء هم كوادره للمرجعات الدينية . وبهذا الشكل يصنع المسيحي خبراءه لتلبية المواصفات المطلوبة ، أما الملحدون فهم أعجز من تلبية هذه المواصفات . فالمرجعات الدينية ستشهد دائماً لصالح الدين لأنه تم اختيارهم كخبراء لتلبية هذا الشرط . فالمسيحي يقع في الحلقة المفرغة من المحاكمة العقلية التي وقع بها المدافع عن علم التنجيم .

فالمسيحي أمام المشكلة التالية : إن رغب باللجوء إلى المرجعية لدعم الدين ، وإذا ما استخدمت فكرة "المرجعية" بالطريقة العادية التي تخول أي شخص ذا معرفة اختصاصية بالمعتقدات الدينية ، فهذا اللجوء سلقط سلفاً لتناقض شهادة المرجعات المختلفة لأن بعضها سيكون ملحداً والآخر متديناً . وبهذه الحال عليه اللجوء إلى النقاش العقلي . بمعزل عن المرجعية ، هذا الذي كان عليه القيام به أولاً وقبل كل شيء . ومن جهة أخرى، إن لجأ إلى المرجعية الدينية مشروطاً فيها ضرورة الإيمان كشرط مسبق فهو مدان بكونه يحدد مرجعيته بشكل اعتباطي مما يجعل لجوءه إلى المرجعية غير ذي جدوى . ومرة أخرى نراه مضطراً للتخلي عن اللجوء إلى المرجعية والعودة إلى النقاش العقلي .

رأينا كيف أن المسيحي لا يستطيع التخلص من مغبة البرهنة باللجوء إلى المرجعية ، ولكن ماذا عن ثقتنا اليومية بالمرجعية ، هل صحيح أنهما ترتكز على "الإيمان" ؟ .

واضح أن مصطلح " الإيمان " يستخدم بأشكال متنوعة ، الكثير من الناس (ومنهم ملحدون) يتحدثون عن " إيمانهم " بأصدقائهم وأطبائهم وما شابه . لكن هذا لا يعني شيئاً إلا أن لنفس الكلمة معانٍ مختلفة . نحن معنيون فقط بمفهوم " الإيمان " بالمعنى الفلسفي ، أي كبديل مزعوم للعقل . هل يمكن لفكرة الإيمان كثقة مرجعية أن تنطبق في هذا المجال ؟

لنتذكر السياق الذي انطرح فيه فكرة الإيمان في الفصل الرابع . بعدما استنتجنا بأن مفهوم الله لا يمكن له الصمود أمام التفحص العقلي شرعنا التفكير بإمكانية وجود مجال للمعرفة مغلق أمام العقل ومفتوح أمام الإيمان . ووصلنا وقتها ، إلى أن المشكلة المركزية المستعصية للدين هي أنه " بقدر ما يكون الدين ممكناً بقدر ما يكون غير عقلائي ، وبقدر ما يكون عقلائياً بقدر ما يكون غير ممكن " . يسعى المسيحي إلى الهروب من هذه المشكلة بتصويره الإيمان على أنه ثقة بمرجعية . يقول لنا إن الثقة بمرجعية فعل من أفعال الإيمان ، إلا أنه ليس غير عقلائي . إلام يقود هذا ؟ أولاً يجب أن يؤكد المسيحي أن الثقة بمرجعية ليس فعلاً من أفعال العقل ، لأنه إن كان منها ما الداعي لإقحام فكرة الإيمان أصلاً ؟ وهكذا يعرضون علينا هذين القسمين : أمور العقل تلك التي يتم التأكد منها شخصياً أما أمور الإيمان فتلك التي نقبلها بناءً على مرجعية الآخر .

هذا الفصل بين العقل والإيمان يرتكز على " صندوق العدة " كنظرية للعقل ، هذه التي سبق ودحضناها . فالعقل والإيمان يتم طرحهما " كأداتين " مختلفتين يمكن استخدامهما في الحالات المختلفة . حيث يكون العقل غير ملائم يهب الإيمان لينجذنا . يناقش المسيحي بأن العقل ينحصر الأمور التي يمكن أن يتحقق منها (والأدق يراها) الشخص المعني ، كالملاحظة الأولية للتجربة العلمية . إما الإيمان فيمكن تطبيقه على الحالة التي يتوجب علينا فيها قبول كلمة شخص آخر ، كما هي الحال عندما نصدق شهادة العالم دون أن نقوم شخصياً بمشاهدة تجاربه .

هذا المفهوم " للعقل " ضيق جداً ومشوه . صحيح أن أمور العقل يجب أن يتم " التحقق منها شخصياً " ، وهذا يعني بكل بساطة بأن على كل فرد أن يعاين كل الدلائل المتوفرة عنده قبل أن يصل إلى القرار . فالشخص يجب أن يقيم معتقداته نقدياً ، هذا هو التحقق الشخصي .

لكن هذا ليس ما يعنيه المدافع عن الإيمان " بالتحقق الشخصي " . فالمسيحي يرغب باستخدام هذه العبارة ليفرق بين المعرفة التي نصل إليها مباشرة عبر الملاحظة الحسية وبين المعرفة التي نصل إليها استنتاجياً بشهادة الآخرين . إلا أن عزل المعرفة التي نصل إليها من خلال الآخرين وجعلها مجالاً " للإيمان " غير منطقي بتاتاً . فنحن نصل إلى المعرفة بطرق شتى ، ولكن كل معرفة لابد لها أخيراً من تلبية متطلبات العقل . كل اللجوء إلى المرجعية لابد من إدخاله ضمن إرشادات العقل . فاللجوء إلى المرجعية ليس أسلوباً مختلفاً لامتلاك المعرفة ، إنه مظهر من مظاهر الاستقصاء العقلي وليس نهاية مطاف الحقيقة .

اللجوء العقلي إلى المرجعية ليس إلزاماً بالمطلق أساساً . على سبيل المثال إذا قبلنا بشهادة الفيزيائيين بخصوص النظريات العلمية ، فنحن لا نقبلها لأنهم يلزموننا بذلك (أي ليس مجرد أنهم يقولون ذلك) بل لأننا نعتقد بأن بإمكانهم تقديم الأدلة القوية التي تدعم موقفهم . ومرة أخرى لنكتطف ما يقوله بلانشارد :
إذا سألنا لماذا يقبلون (الفيزيائيون) بنتائج معينة ، فالجواب في منتهى البساطة : في ظل الشروط المعطاة ، رأوا أن هذه النتائج ضرورية ، وهم مستعدون لتقديم المعلومات والتسلسل المنطقي للمحاكمة العقلية لكل من يمكنه أن يفهم عليهم .

باختصار ، لا يعتبرون هذه الأشياء حقائق لأنهم مرجعيات ، بل إنهم مرجعيات لأنهم يرون أن هذه الأشياء صحيحة .. فالمحاكمة التي سيلجأ إليها أخيراً ليس هي المرجعية ، لكن هذه الأسباب التي نرى من خلالها المرجعية هي التي تجعل المرجعية مرجعية ، وتحديدًا تلك الأسباب التي تشترط أو تقرر الحقيقة نفسها ... إن وجدت أسباب وجيهة تتعزز المرجعية وإن لم توجد تفشل .
مما يعني في كلتا الحالتين أن اللجوء إلى المرجعية بحد ذاته ليس هو المآل الأخير للعقل^(٨) .
إن تبعية المرجعية للعقل يصير ظاهراً عندما نفكر بالمرجعيات المتناقضة التي يتوجب علينا الاختيار بينها . وحتى كعلمانيين ، علينا التمييز بين الأطباء والمشعوذين وبين المحامي الكفء وغير الكفء وبين العلماء المنسجمين بعلمهم والذين يناقضون أنفسهم . تماماً كما يقول روبنسون :

إن الخضوع التام لمرجعية ، عدا عن كونه ليس حميداً ، انعدام خطير للمسؤولية . نحن مسؤولون عن آرائنا ، بصرف النظر عن مدى جهلنا في مجال ما، لأننا مسؤولون عن اختيارنا لأي مرجعية نعتمد عليها . فكل خضوع لمرجعية يجب أن يعتمد على محاكمتنا بأنه مرجعية أم لا ويمكن إلغاء مرجعيته بهذه المحاكمة أيضاً . وهذه المحاكمة يجب مراجعتها وتنقيحها بين الفينة والأخرى على ضوء أفضل تفكير ممكن .

يظل أمام المسيحي خياران : إما أن يتمسك بالفصل المصطنع بين العقل والمرجعية ليدعي أن المرجعية هي مجال الإيمان . في الوقت الذي يخلق هذا الادعاء للإيمان مجال نفوذ فإنه يجرد المرجعية من العقل .، مما يدفع أي كان لإفساد الأمور باللجوء العشوائي والمتناقض للمرجعية . أو أن يقبل بخضوع المرجعية للعقل ، مما يقود إلى ضرورة تبعية الإيمان (أو الثقة بالمرجعية) للعقل . وبهذه الحال يتم اختزال الإيمان إلى مقولة من مقولات العقل مما لا يترك له مجالاً للادعاء بوجود مجال خاص به . وهذا يحيل مفهوم الدين كمفهوم أبستمولوجي إلى مفهوم عدم النفع طالما أن المسيحي لا يعود بإمكانه اللجوء إلى المعرفة التي يفترض سلفاً أنها خارج نطاق العقل .

بهذا الشكل نصل إلى المشكلة المستعصية للدين . حتى يقول المسيحي بوجود مجال لمرجعية الدين عليه أن ينكرها على العقل، وبهذه الحال يصير اللجوء إلى المرجعية لاعقلانياً . وحتى يبقى على عقلانية المرجعية، عليه أن يضعها ضمن حدود العقل ، وبهذه الحال يستحيل الادعاء بتقديم الدين لشكل من أشكال المعرفة . فالخيار الأول يقدم لنا ديناً لاعقلانياً، أما الخيار الثاني فيقدم لنا " ديناً عقلانياً " لا داع له . يجب أن نرفض الأول لأنه لاعقلاني ، ويجب أن نرفض الثاني لأن الدين بات نافلاً . ثمة لجوء عقلاني للمرجعية وآخر لاعقلاني ، هذا هو التمييز الوحيد بينهما ، فاعتبار قول المرجعية لا يتوقف على من يقوله بل على لماذا يقوله .

٣- نظريات الدين الطوعي

هذه النظريات تعتبر الدين فعلاً من أفعال الإرادة . ويمكن أن نجد أثراً لهذه المقاربات عند كتاب القرون الوسطى مثل أيرنايوس وأوغسطين والإكويني . فالدين عند الإكويني " فعل من أفعال العقل الراغب بالحقيقة المقدسة بإملاء من الإرادة المدفوعة بمجد الله ... " (١٠) . فالاحتفاظ بعنصر القبول الطوعي سمح للإكويني بالنقاش بأن القبول بالدين " فعل يستحق التقدير " . أما الكتاب المسيحيون اللاحقون فشددوا أكثر على المظهر الطوعي من الدين :

الملمح الأبرز للدين بالمقارنة مع مجرد الإيمان ، هو عنصر الإرادة والفعل ... فالدين ليس

مجرد القبول بصحة شيء ما ، بل هو الاستعداد للعمل على أساس ما نعتقه صحيحاً (١١) .

الكثير من المسيحيين الآن يصورون الدين التزاماً عاطفياً ذاتياً بحقيقة المسيحية . إلى المدى الذي تتخلى فيه كل نظرية طوعية للدين عن لاعقلانيتها فهي لا تستحق النقاش . فالالتزام ، حتى الذي في منتهى العاطفية ، لا ينبغي أن يكون اعتباطياً أو لاعقلانياً ، على العكس ففي وقت القرار العصيب تحديداً يجب أن نعتمد على العقل أقصى الاعتماد . لنفترض أننا لا بد أن نتصرف أحياناً بلا يقين تام وأنا قد نتخذ قرارات خاطئة ، لكن هذا لا يغير المسألة الحيوية الهامة ، مسألة الحياة والموت ، مسألة الفصل بين الالتزام العقلائي والالتزام اللاعقلاني . فالالتزام ، بعيداً عن كونه لاعقلانياً أو " ذاتياً " ، يجب أن يركز دائماً على أفضل معرفة ممكنة . فالالتزام الأعمى وعدم التفكير تعصب بحث ، وقد خلّف متعصبو العالم خلفهم ملايين القتلى .

بعض النظريات الطوعية لا تدافع صراحة عن اللاعقلانية ، فنهاها تؤكد أن العقل يفعل فعله حتى يحين وقت الالتزام بالدين ، هذا القرار يقع اتخاذ خارج نطاق العقل . تماماً كما يقول أحد اللاهوتيين بأن الإنسان " عليه السير في طريق النقاش أني يأخذه ليقفز بعدها قفزة الدين باتجاه الدليل ويتصرف كما لو أن الدليل دافع " (١٢) .

يمثل هذا الشكل من الطرح الطوعي مفكران هما باسكال ، الفيلسوف والرياضي والعالم الفرنسي في القرن السابع عشر ، ووليم جيمز عالم النفس والفيلسوف الشهير . وسنعاين وجهتي نظريهما بشديد الاختصار .

باسكال في كتابه الشهير " الرهان " يطرح الأمور كما يلي :

.. " إما أن الله موجود أو غير موجود " ، بأي منحني سنتحو ؟ لا يمكن للعقل أن يقرر أي

شيء هنا ... بحسب العقل لا يمكنك أن تنحو لا بهذا المنحى ولا ذاك ، بحسبه لا يمكنك

الدفاع عن هذا ولا عن ذاك .

... ولكن عليك أن تراهن . لست مختاراً ، عليك أن تبدأ . أيهما ستختار؟ لنرى أيهما أقل أهمية بالنسبة

لك . عندك شيان تخسرهما ، الحقيقة والخير ، وشيئان تراهن عليهما ، عقلك وإرادتك ، معرفتك

وسعادتك ، وطبيعتك عندها أمران تتجنبهما ، الخطأ والتعاسة . ما عاد عقلك مصداقاً باختياره لهذا

دون ذاك ، لأن عليك أن تختار بحكم الضرورة . لقد حسمنا إحدى النقاط . ولكن ماذا عن سعادتك؟

لنعاين الربح والخسارة بالمرآنة على وجود الله . لنعاين هاتين الإمكانيتين ، إن ربحت تربح كل شيء ،

وإن خسرت فلا تخسر شيئاً . إذن دونما تردد راهن على وجود الله (١٣) .

ثمة الكثير من الأشياء يمكن قولها عن رهان باسكال ، وكلها سيئة ، لكننا سنقتصر على بضع ملاحظات .
أولاً : واضح تماماً خطأ باسكال بادعائه أن العقل لا يمكنه الدفاع عن التدين أو الإلحاد . فمهمة البرهان ، كما رأينا ، مسؤولية المتدين وحده . إن فشل في إقامة دعواه ، بصير العقل ملكاً للإلحاد .
كان باسكال محقاً بتأكيد أن وجود الله لا يمكن للعقل أن يبينه ، لكنه أخطأ باستنتاجه بأن وجود الله سؤال مفتوح . لقد كان باسكال ، في الواقع ، لأدرياً متديناً صارماً باقتناعه بأن الله "لا يمكن فهمه نهائياً" . وهو يؤكد " أننا إذن عاجزون عن معرفة ما هو أو إن كان موجوداً " . هذا الاعتراف استسلام علي لعقلانية الإلحاد .

ثانياً : إن رهان باسكال ليس نقاشاً عقلياً بأي معنى ، بقدر ما هو محاولة للتخويف السيكيولوجي . إنه يناقش بالنتيجة أننا يجب أن نؤمن بالله لأننا قد نفوز بالثواب جراءه ، وهذا يضر طبعاً ، أننا إن لم نؤمن فسنعاني النتائج . فالتهديد بالعذاب الأبدي لغير المؤمنين ليس صريحاً في نقاش باسكال ، لكن كموه واضح .
ثالثاً : يقيم باسكال فصلاً مغلوطاً - ومخفياً - بين المعرفة والسعادة . يقول بأن علينا المراهنة على أحدهما دون الآخر ، لذا فأيهما سنختار ؟ خيار كهذا قد يوجد في ذهن المسيحي ، أما الحقيقة فلا تقرر بهذا . على العكس ، فالسعادة تتحقق عبر دمج المعرفة والقرار .

رابعاً : إن قول باسكال الذي نتيجته أن المرء لا يخسر شيئاً إن التزم بالدين ، حتى لو ظل بلا دليل يؤيده ، لا يصدق بتاتا . لكن باسكال يطالب بما هو أكثر من ذلك ، لأنه لا يتكلم لصالح الاعتقاد الديني بشكل عام ، لكنه يشير إلى مذاهب الكاثوليكية . يقول بأن على المرء أن يصير كاثوليكياً بناءً على احتمال أن تكون صحيحة ، وبهذه الحال ، سيفوز بالسعادة الأبدية ويتحاشى أبد العذاب . ورداً على الاعتراض بأنه يصعب على المرء أن يتدين في ظل عدم وجود أسباب كافية ، فإن باسكال يوصي المرء بأن يبدأ بنفس الطريقة التي قبل بها معظم المسيحيين المسيحية ، أي بالطاعة العمياء وممارسة الطقوس :

ابدأ بالطريقة التي بدؤوا بها ، بتمثيل كونهم مؤمنين وبشرب الماء والمقدس وقول القداسات ... إلخ حتى أن هذا سيجعل منك مؤمناً بشكل طبيعي ويقتل ذكاؤك ... فماذا ستخسر؟^(١٤).

ماذا سنخسر ؟ السلامة العقلية واحترام الذات وحياة عاطفية جديرة بأن يعيشها القادمون إليها . باختصار ، كل ما يجعل الحياة جديرة بالعيش . فرهان باسكال البعيد عن كونه برهاناً آمناً يتطلب من المرء المراهنة على حياته وسعادته .

وأخيراً ، باسكال مدان بعدم اتساق تفكيره . يقول صراحة أن العقل لا يمكنه إثبات صحة الديانات المسيحية ، ويعتبر خطأ أن الكاثوليكية واللايمان هما الخياران الأوحدان . وهذا ليس واقع الحال . فماذا عن الديانات غير المسيحية القاضية بعقاب المسيحيين ؟ إن كان العقل غير قادر على اتخاذ القرار فكيف سنختار بين البدائل الدينية ؟ وفعلًا قد يكون لدينا عدد غير محدود من المذاهب الدينية وكل منها يقضي بالعذاب الأبدي لكل المؤمنين بأشكال الإيمان الأخرى غيره . إذن سيصير عندنا رسم معقد كوابل من النيران من كل حذب وصوب وكلها تهدد بلعنة الآخرين دونما وسيلة للاختيار بينهما . وما أن ينكر باسكال اللجوء إلى العقل حتى يلزم

نفسه بموقف لا أمل منه ، لأنه يمنع نفسه من إمكانية إدانة أي التزام ديني باعتباره خاطئ أو غير عقلاني ، حتى لو كان هذا المعتقد ضد المسيحية على المكشوف ويحقد عليها أشد الحقد .

لقد سمى أنتوني فلو رهان باسكال المشين تسمية مناسبة بكونه لجوئاً " إلى التعقل في سياق الجرذان من أجل الخلاص " ^(١٥) . وهذا الرهان أيضاً نقاش مخيف ، هذا إن أمكن تسميته " نقاشاً " أصلاً . فقلة قليلة من المسيحيين يستخدمونه اليوم ، وهم لا يستخدمونه إلا كملاذ أخير والقصد منه هو الإحراج . فالنظرية الطوعية للدين ، القائمة في أساس رهان باسكال (أو أي أطروحة مشابهة) يجب طرحها جانباً باعتبارها لاعقلانية .

يطرح وليم جيمز في مقالته الشهيرة " الرغبة بالاعتقاد " نظرية طوعية تشبه من عدة نواح رهان باسكال ، ولو أنه يطرحها بعمق أشد . ويختلف مع باسكال أيضاً بأن ينشد السعادة في الحياة الدنيا لا في الآخرة كحافز بدائي للإيمان .

يقول المؤلف إن " الرغبة بالاعتقاد مقالة لتبرير الإيمان ، والدفاع عن حقنا بتبني موقفاً اعتقادياً في الأمور الدينية ، برغم أن عقلنا المنطقي قد لا يرغب على ذلك " ^(١٦) . وهذا يعني أن جيمز مقتنع بأن بعض المقولات تستحق التصديق حتى لو كان الدليل عليها غير كافٍ لإجبارنا على قبولها عقلياً . وهذه المقولات لا بد من قبولها عبر " الإيمان الذي نتبناه طوعاً " .

ويكتب جيمز في مقالة أخرى " الدين كالفرضية التي نفترضها ونعمل على أساسها " حيث المؤمن "مقتنع شديد القناعة بأن الأمور التي تتبدى فيها كافية لأن تسوغ له العمل بافتراض أنها صحيحة" ^(١٧) . متى ينبغي علينا استخدام الإيمان ؟ عندما نتواجه " بخيار أصيل " لا يمكن للعقل أن يصل فيه إلى قرار .

حتى يكون الخيار (أي الاختيار بين أطروحتين) " أصيلاً " لا بد له أن يلي ثلاثة معايير . الأول ، لا بد أن يكون الخيار " حياً " ، أي يجب أن يتضمن إمكانييتين حقيقتين بالنسبة للفرد المعني . ثانياً يجب أن يكون " إلزامياً " ، أي غياب الحل الوسط بين الأطروحتين . وأخيراً يجب أن يكون " هاماً " ، أي أن يمثل قراراً هاماً . ويتابع جيمز ليقول بأن الكثير من الخيارات الأصلية لا يمكن الوصول فيها إلى قرار بالمداولة الفكرية ، ومع ذلك لا بد لنا من أن نقرر . بهذه الحالات " فإن طبيعتنا العاطفية ليس فقط يحق لها ، بل يجب عليها ، أن تختار بين الأطروحتين ... لأن القول ، في مثل هذه الظروف " لا تقرر ، بل اترك الأمر على ما هو عليه ، هذا القول يحد ذاته قرار عاطفي ... تماماً كتقرير نعم أو لا — يتضمن المخاطرة بفقدان الحقيقة " ^(١٨) . وبحسب جيمز فإن " الفرضية الدينية " خيار من هذا القبيل .

يقول جيمز بأن الاختيار بين الدين واللادين يلي المعايير الثلاثة الآتية : حي وإلزامي وهام . هذا الخيار يطرح بدليلين هامين علينا اختيار السير في طريق أحدهما . وعدم الحسم بمائل رفض الفرضية الدينية لأننا "مع أننا نتجنب الخطأ إن كان الدين غير صحيح ، لكننا نخسر الخير إن كان صحيحاً ، بنفس اليقين الذي كنا سنخسره لو حسمنا الأمر باتجاه اللادين " ^(١٩) .

يرى جيمز أن العقل لا يمكنه تقرير حقيقة الدين ، لكننا مرغمون على التصرف شئنا أم أينا ، بما ينسجم مع الدين أو يناقضه . لذا يحق للمرء باتباع عواطفه وقبول الدين بناءً على الإيمان لأننا " يحق لنا المجازفة

بالاعتقاد بأي فرضية من التوهج. يمكن بحيث تغري إرادتنا "(٢٠). وجميز يتفق مع باسكال على أن الدين يعطي الإنسان عظيم العطاء. إن تبين أنه صحيح، فمكسبنا هائل، وفي حال العكس فالخسارة هائلة. فكيف يمكننا، في ظل هذه الأمور، أن نعانده ونرفض القبول الطوعي بالدين؟

نعاني وجهة نظر جميز المؤيدة للدين من نفس الشروخ التي يعاني منها رهان باسكال. فمثله مثله مقتنع بأن العقل عاجز عن الوصول إلى نتيجة في مجال الدين، مما يفتح الباب أمام الإيمان. يستدعي جميز الشكية لتمهد الطريق أمام الإيمان، ويكرس جزءاً كبيراً من مقالته لمهاجمة فاعلية العقل. وهو يكتب "لا شك أن الدليل الموضوعي واليقين نماذج مثالية لنلهم بها، ولكن أين توجد هذه الأمور على هذا الكوكب الذي يضيئه القمر ونراه في الأحلام" (٢١).

معظم معتقداتنا الهامة تركز على الإيمان. "اعتقادنا بالحقيقة نفسها، على سبيل المثال: أن هناك حقيقة وأنها وعقولنا مكونة من بعضها البعض، هذا الاعتقاد ما هو إن لم يكن مجرد تأكيد عاطفي للربحية يؤيدنا فيه نظامنا الاجتماعي؟" نعتقد أننا نملك الحقيقة، ولكن إن سألنا الشكاك كيف نعرف ذلك، فهل يجد المنطق جواباً؟ "لا! بالتأكيد [؟] لا. إنه مجرد اختيار ضد اختيار. إننا نرغب أن نستكين طوال حياتنا لثقة أو افتراض لا يبالي هو نفسه باتخاذ" (٢٢).

ويصل جميز بالنتيجة إلى أن كل إنسان يصدق تماماً ما يريد أن يصدقه بأي شكل من الأشكال، لذا لا داعٍ لشجب المعتقدات النابعة من العواطف الذاتية. والمعرفة تختزل في النهاية لتصير التزاماً ذاتياً اعتباطياً. هذا الطرح التطوعي لجميز لا يمكن أن تقوم له قائمة لو لم يركز على الشكية، إذ لولاها لما صار للدين مجال تأثير ولصارت "الرغبة بالاعتقاد" أثراً بعد عين.

وعلاوة على ذلك، "فالدين"، كما يتصوره جميز، لا قيمة معرفية له قط. فهو لا يمكننا من تحديد صحة أو خطأ أي شيء، لذا فهو ليس أداة لامتلاك المعرفة. وهذا ما يلاحظه جون هك عندما يقول إنه فقط "يحولنا (على أساس الإيمان) بتصديق أي شيء خطؤه ليس ظاهراً، وبنفس الوقت قد يكون مفيداً لنا في هذا العالم أو العالم الآخر" (٢٣). "فالرغبة بالاعتقاد" ليس إلا وثيقة تسمح لحاملها بالتفكير الرغبي.

يحاول جميز أن يرد على هذا الافتراض بقوله "ثمة.. حالات يثبت فيها الإيمان صحة نفسه بنفسه". "فالإيمان ضروري ولا غنى عنه" لهذه المرتبة من الحقائق. "ولا تصير الحقائق حقائق حتى يجعلها إيماننا حقائق" (٢٤).

ما هي هذه الحقائق؟ إنها أساساً تلك الحالات التي يصير فيها الالتزام الذاتي العنصر الحاسم في توليد الحقيقة التي يرغبها. لنتخيل رجلاً على وشك القفز من فوق حفرة عريضة. إن لم يقفز لأنه لا دليل كافٍ عنده للاعتقاد بقدرته على القفز، فهذا، بحد ذاته، قد يسهم مساهمة كبيرة في فشله. ومن جهة أخرى، إن دفعته رغبته بالقفز إلى الاعتقاد فعلاً بقدرته على القفز، فهذه الثقة قد تسهم مساهمة جلي في

* اعتقاد المرء بصحة شيء ما فقط لرغبته بأن يكون صحيحاً. (الترجم).

بنجاحه . يقول جيمز إن إيمان هذا الإنسان في ظل غياب الدليل يولد الحقيقة المنشودة . لقد خلق الإيمان حقيقة واقعة .

من السهل جداً إزالة اللبس في هذا النقاش . فصاحبه يطمس الفارق بين الاعتقاد بصحة شيء ما والتصرف باقتناع . إن رغبة الإنسان بتحقيق هدف معين تسهم غالباً في نجاحه ، لكن الرغبة ليست مثل المعرفة . وعلاوة على ذلك ، لا علاقة للمثال السابق بتأناً بمسألة الاعتقاد الديني . فالالتزام العاطفي الشديد قد يسهم بتحقيق الهدف المنشود مستقبلاً . لكنه لا يمكنه تغيير الوقائع الحالية . فالإله لن ينشق إلى حيز الوجود بمجرد وجود الرغبة القوية عند فلان أو فلان . ومهما تكن الرغبة قوية بالحياة الآخرة ، فهذه الرغبة لا يمكنها خلق جنة سماوية . فالحقائق حقائق بمعزل عن الرغبات والخوف والآمال . ومع ذلك فالرغبة " بالرغبة بالاعتقاد" لن تجعلها رغبة بالاعتقاد .

الضمني في كل أطروحات الإيمان الطوعي هو الافتراض بأنه طالما أننا نتصرف أحياناً بلا يقين كامل إذن يجب أن نلجأ إلى عواطفنا ونتصرف بناءً على الإيمان . لكن الاختيار بين اليقين ، والعاطفية بديلاً خاطئاً . فاليقين لا يستجر العصمة عن الخطأ ، ولا يمكن أن نضمن ضماناً مطلقاً نجاح مسعانا . غالباً ما نتصرف على أساس معرفة جزئية ، وأحياناً نخاطر بمخاطر كبيرة ، وهذه الإمكانية للخطأ تحديداً هي التي تفرض علينا الارتباط بالعقل . فالعقل يخبرنا متى قد نفشل ومتى حظوظنا كبيرة بالنجاح ومتى ستنتجح بكل يقين (في سياق معرفة المرء) . أما التخلي عن العقل للعاطفية فيعني تسليم القرار المسؤول إلى النزوات الشخصية . إن وجد ما يضمن الفشل والتعاسة فهو الخداع بأن المشاعر يمكن أن تقوم بوظيفة العقل . وكما يقول جورج سانتاينا:

التحليق مع الوهم ليس أفضل من العيش مع الحقيقة ، فهذا العيش ليس مأمون العواقب ولا حلواً ونتائجه الإيجابية قليلة جداً . هذا الرفض للانفكاك عن الوهم المتفسخ وباء للعقل . اعتقد ، طبعاً لا يمكننا أن نتجنب الاعتقاد ، ولكن اعتقد عقلياً ، ضع في رأسك أكيداً ما يبدو أكيداً ومرجحاً ما يبدو مرجحاً ، ومرغوباً ما يبدو مرغوباً وخاطئاً ما يبدو خاطئاً^(٢٥) .

يسخر جيمز من عدم نجاعة العقل لينصحننا بقبول الرغبة كدليل للمعرفة . ومرة أخرى يريدوننا التخلي عن العقل كطريق للسعادة . كل من يدافع عن هذا التقسيم عنده مشكلة خطيرة ، إلا أن هذه المشكلة فيه ، إنها مشكلة نفسية وليست فلسفية .

باختصار ، يفترض جيمز أن مفهوم الإله فرضية معقولة لنبداً العمل على أساسها ، وأن العقل لا يمكنه الوصول إلى قرار في مسألة الاعتقاد الديني ، وأن عواطف الإنسان تبرر هذا الاعتقاد في ظل غياب الدليل وأن الاعتقاد الديني يقدم سعادة أكبر من سعادة اللاإيمان .

كل هذه الافتراضات خاطئة . لقد كان وولتر كاوفمان محقاً عندما قال عن مقالة " الرغبة بالاعتقاد " إنهم " دونما قصد خلاصة للمغالطات الشائعة وكتيب لخداع الذات"^(٢٦) .

نهاية الإيمان

وقع الاختيار على نظريات الإيمان السابقة لسمات محددة تتسم فيها . فالإنجيل جوهر المسيحية ، وطغيان لاعقلانيته هام كنموذج للاعقلانية غيره . فالإنجيل ، وخصوصاً العهد الجديد ، يبين بوضوح موضوع الفصل السابق : لا بد من الهجوم على العقل حتى تخلق مجال نفوذ للدين . مع أن العهد الجديد غير مصقول فنياً ، إلا أن رسالته الفلسفية في منتهى الوضوح : لا بد من استسلام العقل والنقد للدين ، الطاعة العمياء والتهديد بالعنف . فالإنجيل بطريقته المتواضعة ، جمع بارز لأشكال الشكية المألوفة . هل يمكننا أن نفهم إغراءه الكبير للناس الذين عاشوا قبل مئات السنين ؟ قد أفهمه . هل يمكننا أن نفهم لماذا يصبر العلماء الأذكاء المعاصرون على معاملة الإنجيل على أنه أكثر من مجموعة وثائق لطيفة وممتعة كتبت على مدى عدة قرون ؟ أو هل يمكننا أن نفهم لماذا يتظاهر رجال اللاهوت المتورون بتكريس حياتهم للمسيحية وبنفس الوقت يتجاهلون التفاهة الواضحة للإنجيل على المستوى الفكري والحلقة المفرغة لدورانه ؟ أنا ، هذه المرة ، لا أفهم .

للشكل الثاني من أشكال الدين - الدين كثقة مرجعية - خلفية تاريخية مميزة ويمكن تسميتها وجهة النظر الكلاسيكية للدين . وقد ناقشنا نوعين لهذا الطرح ، الإيمان بالله والإيمان بوجود الله . وقد رأينا أن المفهوم الأول بغض النظر عن نفلان الإله فيه ، لا علاقة له البتة بالاختيار بين الدين والإلحاد . أما الطرح الثاني فيقوم على الفكرة الخاطئة بأن المرجعية شكل من أشكال الثقة بوجود الأشياء بمعزل عن العقل . فالشكية هنا ذكية . إنها تقوم جزافاً بمحصر " العقل " في إطار ضيق وتعطي ما تبقى من إطار المعرفة الواسع " للإيمان " . وهذا ما يسمح للمسيحي بالظهور كصديق للعقل في الوقت الذي يؤكد فيه أن الدين والعقل أداتان مختلفتان ، يمكن التوفيق بينهما ، لبلوغ المعرفة . هذا الشكل من أشكال الشكية ، بمعنى ما ، أسوأ من عداء العقل على المكشوف لأنه غير شريف . فالمسيحي يشل العقل وبعدها يصور نفسه صديقاً لهذا المشلول . وأخيراً ناقشنا أطروحتين للدين الطوعي . هاتان النظريتان هامتان لأنهما تمثلان تطوراً نقدياً من الزاوية المعرفية للدين إلى الزاوية العاطفية . فهنا لا نجد أدنى محاولة لتصوير الدين على أنه أداة معرفية ، فالدين مقبول بصراحة كالتزام عاطفي ، فعل رغبة بدون أي تبرير عقلي . والنظرية الطوعية للدين تنافح أكثر من أي نظرية أخرى لإعطاء الاحترام الفلسفي لممارسة الإيمان بأي شيء ببساطة لأن المرء " يشعر أنه يجب ذلك " . الشكية هنا مكشوفة . دائماً يذكرنا بعقم العقل في المجالات الصعبة من حياة الإنسان ، وأن علينا أن نتصرف غالباً على أساس مشاعرنا في غياب الدليل العقلاني . يصير للدين الطوعي مجال نفوذ عبر إعلان الحرب على العقل على المكشوف . فنصير الدين الطوعي يرغب بانتصار الدين لا بالمفاوضات بل بوحشية الفتح .

مع أن للدين نظريات أخرى هامة وراقية ، إلا أن معانيها ستوقعنا في الروتين الممل . فالاعتراضات العامة على الدين الموجودة في الفصلين السابقين ، وتطبيقاتها العيانية في هذا الفصل ، تزود القارئ بالمعلومات الوافية لنقد النظريات الأخرى .

أين يترك هذا كلمة " الإيمان " ؟ هل يجيب على كل إنسان عاقل أن يلغيها من قاموسه ؟ لا ، ليس بالضرورة . لقد ذكرنا سابقاً أن للإيمان تطبيقات مختلفة ، ولو غامضة نوعاً ما . لا اعتراض على الحديث عن

"إيمان" المرء بأصدقائه وما شابه ، بل الاعتراض على رفع هذا المفهوم الغامض إلى حالة أبستمولوجية . في السياق الفلسفي الصارم ، لا مكان للإيمان . لقد سبق للعقل ، باعتباره الساكن السابق ، أن علق آرمه "لاشواغر" .

بهذا الشكل ، وبعد الارتحال في فصول ثلاثة ، يجب أن نتخلى عن الإيمان ونعود إلى مملكة العقل . يجب أن نستثني أي انحراف باتجاه الإيمان كبديل مزعوم للعقل ونعائين الديانة المسيحية فقط على أساس سماها العقلية . وهذه ليست مسألة اعتباطية أو ذاتية ، بل هي بكل بساطة ضرورة . إذا أردنا امتلاك المعرفة ، علينا احترام الأسلوب الذي يمتلك به الإنسان المعرفة . إن أردنا معرفة أي شيء ، علينا إنشاء خطوط هادية للمعرفة . فالمسيحي قد يمارس هذا الالتزام الصارم بالعقل وهو مقيد ، لكن واضع هذه القيود ليس الملحد بل الحقيقة .

٤ سابعاً - الوحي

الوحي كشف ، اتصال مباشر من الله بالإنسان . بما أن اللاهوت المسيحي يعتمد كثيراً على الوحي ، وبما أن معظم رجال اللاهوت يدعون ضرورة قبول الوحي استناداً إلى الإيمان ، لذا من الضرورة بمكان مناقشة موضوع الوحي بارتباطه بالإيمان .

يجب أن لا يغيب عن البال أن الوحي باعتباره اتصالاً من الله بالإنسان يفترض مسبقاً وجود الله . لذا علينا القبول بإله المسيحية قبل القبول بالديانة المسيحية . مشكلتنا معقدة لأن اللاهوت المسيحي يحقق بتقدم مفهوم منسجم لمعنى كلمة " الله " . نعلم بشكل عام أن الله المسيحي من المفترض أن يكون كائناً فوق طبيعي - هذا ما يستجره مفهوم الإله - لكننا لا نعرف وصفاً مفهوماً وغير متناقض لهذا الكائن الغامض .

ولأننا لا نعرف المقصود بكلمة " الله " ، هذا المصدر المزعوم للوحي المسيحي ، فنحن لا نعرف معنى ادعاء المسيحية باستقبال اتصال من هذا الكائن . إذ قد تدعي أنها تلقت وحيًا من " السلسعون " .

وهكذا نرى من البداية أن اللجوء إلى الوحي لا يمكنه إنقاذ إله المسيحية. إلا أن الأشكال المختلفة للوحي تشغل حيزاً هاماً من المسيحية، لذا، ومن أجل الفهم، سنناقش الشككين الأكثر شعبية وهما الإنجيل والمعجزات . لهذا الفصل هدف مزدوج . الأول تقدم خلفية وثيقة الصلة (ونأمل أن تكون ممتعة) بمشروعية الوحي، والثاني تبيان أنه لا يمكن إثبات أي شيء فوق طبيعي من خلال اللجوء إلى الوحي .

- I -

الإنجيل

الإنجيل هو المصدر الرئيسي للوحي المسيحي ، وهو تصنيف لمواد يدعي المدافعون عنه أنه موحى من الله عبر مؤلفين اختارهم الله ليوحي بنفسه للإنسان . وكانت النتيجة الإنجيل باعتباره أساس الديانة المسيحية .

يختلف المسيحيون فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يخص صحة السجل الإنجيلي . فالأصوليون مع صحة السجل الإنجيلي حرفياً ، وفي الطرف المقابل نجد الليبراليين الذين - لنكن أكثر صراحة منهم - يهترون الدقة الواقعية المزعومة له . يصف البروفسور دبل يو أف تلت موقف الأصوليين بما يلي :

أولئك الذين يعتقدون بوجهة النظر التي مفادها حرفية مفهوم الوحي وكماله يدعون أن كتبة الإنجيل كانوا منزهين عن أي خطأ بفضل فضيلة الوحي المقدس لهم ، ليؤكدوا بعد ذلك أن ما يجعل الإنجيل مقدساً أن الروح القدس قد سيطر على أدمغة وأقلام هؤلاء الكتبة ووجهها بحيث تخلو كتاباتهم من أي خطأ مهما صغر في مجال التاريخ أو التسلسل الزمني أو علم النبات أو الفلك أو في مجال الحقيقة الأخلاقية والروحية لله والإنسان في الزمان وإلى أبد الآبدين . وبحسب وجهة نظر الوحي الإنجيلي هذه ، كل ما يقوله الإنجيل لابد أن يكون صحيحاً لأنه كلام الله ، فما يقوله الإنجيل قاله الله^(١) .

وجهة نظر الإنجيل التقليدية هذه طرحت مشاكل على البروتستانت أكثر مما على الكاثوليك . يقال بأن البروتستانتية عندما تخلت عن سلطة الكنيسة تركت الإنجيل للتفسير الفردي ، وبهذا تنازلت عن داخلية الإنجيل . وتعززت هذه المقولة جراء النزاعات الداخلية الكثيرة بين البروتستانت . ومن جهة أخرى، فالكنيسة

الكاثوليكية العارفة بإمكانية تناقض التفسيرات نراها تؤكد أن "الحبر الأعظم لروما ، عندما يتكلم... فبحكم موقعه كحبر أعظم فيه تلك العصمة التي شاءها يسوع المقدس بأن تكون كنيسة مخولة بتحديد كل ما يخص الدين والأخلاق"^(٢). فاستخدام الكاثوليكية للكنيسة كحكم نهائي في حال النزاعات المذهبية مكّنها من الخلاص من العديد من النزاعات اللاهوتية التي ظلت شائعة بين رجال اللاهوت البروتستانت .

كل مسيحي يعتقد أن الإنجيل " موحى به " بشكل أو بآخر ، ولكن ثمة خلاف شائع مثير حول معنى موحى به . فالأصوليون ، كما رأيناهم ، يقولون بأن الإنجيل صحيح واقعياً في كل المجالات . فالاعتراف بخطئه بأي نقطة ، كما يقولون ، إنما يؤدي إلى التنازل عن مبدأ الوحي المقدس . إذا قبلنا بخطأ الإنجيل في بعض الحالات أو قيامه على الخرافة ، فما الذي سيمنعنا من رفض كل الروايات الفوق طبيعية الموجودة فيه باعتبارها أساطير ، بما فيها حياة المسيح وبعثه ؟

أما الليبراليون فلا يوافقون على ذلك . وهم يوضحون أن الإنجيل ، كمجموعة كتب ، كتبها على مدى ألف عام تقريباً رجال قابلون للخطأ وعرضة لانحرافات عصرهم وخرافاتهما . فإله أوحى بنفسه للإنسان ، ولكن ليس بالعبارات المكتوبة ، بل بالحوادث التاريخية مثل حياة المسيح .

فالإنجيل يستمد وحيه لا من الرجال الذين سجلوا هذه الأحداث وإنما من الطبيعة المقدسة للأحداث نفسها . والإنجيل لا يكشف عبارات الله ، بل يكشف الله نفسه من خلال أفعاله . وهكذا ، يستنتج الليبرالي ، من غير الضروري الاعتقاد بصحة الإنجيل بكل تفاصيله ، بل من الضروري فقط الاعتقاد بأن كتابة الإنجيل كانوا شاهدين على أفعال الله في إطار التاريخ الذي عاشوه . ومع أنهم قد يكونوا أساءوا تفسير هذه الأفعال أحياناً أو بالغوا فيها ، إلا أننا عبر التفسير المستلهم من الأفعال ، بالتفسير المستلهم من وحي الدين ، يمكننا الوصول إلى المعنى الحقيقي لهذه الأفعال الموحى بها . وبدل التسليم غير النقدي بالإنجيل ، كما يريدنا الأصوليون أن نفعل ، يجب أن نخضع الإنجيل إلى نقد نصي وتاريخي لنمتلك منظوراً حقيقياً لرسالة الإنجيل^(٣) .

فمعنى الوحي مثار خلاف بين المسيحيين سترك أمر تقريره لهم . أما موقف الإلحاد من الوحي المزعوم للإنجيل فيكتفه جيداً روبرت إنغرسول " الكافر " الشهير في القرن التاسع عشر :

يقولون إن هذا الكتاب موحى به . لا يهمني إن كان موحى به أم لا ، فالسؤال

هو : هل هو صحيح ؟ إن كان صحيحاً فلا حاجة به لأن يكون موحى لأن

ما يوحى به هو فقط غير الصحيح أو الخاطئ^(٤) .

ومهما يقال عن الأصولي، فهو على الأقل يقبض على مشكلة الإلحاد، لأننا إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية الإلحاد فإننا نجد أن صحة الإنجيل هي الشيء الوحيد الذي له علاقة بالموضوع. إن كان الإنجيل صحيحاً فالمسيحية صحيحة، أما إن لم يصمد أمام امتحان النقد فالمسيحية لن تصمد.

ونحن نحكم على صحة الإنجيل سرعان ما تواجهنا حقيقة امتلائه بالقصص التي لا تصدق والخرافات البدائية. هذه العناصر وحدها لا تؤهله ليكون جديراً بالتصديق . إذ في الوقت الذي يكون فيه للإنجيل بعض القيمة التاريخية

أو الأدبية ، لكنه ببساطة لا يمكن قبول قيمته السندية . ففي المكتبات العامة نجده على الرف في مكانه المناسب ، في قسم الأساطير .

في الوقت الذي يكون فيه إنكار الإنجيل أمراً عادياً اليوم ، لكنه كان يمكن أن يقود إلى الإعدام قبل بضعة قرون في بعض البلدان ، لذا من المفهوم كون النقد التفصيلي للإنجيل ظاهرة حديثة نوعاً ما . لكن جذور نقد الإنجيل تمتد عقوداً في الماضي . فباكراً منذ القرن السادس عشر ، لاحظ علماء اللاهوت الاختلاف بين الترجمات المتعددة لمخطوطات الإنجيل ، هذه الاختلافات وبعض الأخطاء النصية أثارت الشكوك بصحة التواريخ المكتوبة والمؤلفين^(٥).

درجت العادة على نسب شرف التناول العقلاني للإنجيل لفيلسوف القرن السابع عشر توماس هوبز . ففي كتابه اللوایاثان أنكر الاعتقاد التقليدي بأن موسى كتب الكتب الخمسة الأولى من العهد القديم (أسفار موسى الخمسة) وكان دليله على ذلك نصوصاً ما كان يمكن أن تكتب إلا بعد موت موسى . كما دعا إلى ضرورة اتباع ما يمليه العقل في تقرير ما هو وحي أصيل :

عندما يكلم الله الإنسان ، إما أن يكلمه مباشرة أو عبر شخص آخر سبق وتكلم معه مباشرة . كيف يخاطب الله الإنسان مباشرة ؟ قد يفهمه تماماً أولئك الذين كلمهم الله كثيراً ، أما كيف يفهمه شخص آخر غيرهم فهذا ما تصعب معرفته إن لم تكن مستحيلة . لأنه إن ادعى شخص أمامي بأن الله كلمه بشكل فوق طبيعي ومباشر ، وشككت بذلك ، فلا أستطيع أن أتصور بسهولة أي كلام يمكن أن يقوله لي ليرغمني على تصديقه ... لأن القول بأن الله قد تكلم معه في الإنجيل المقدس ، فهذا لا يعني أن الله تكلم معه مباشرة بل بواسطة الأنبياء أو الحوارين أو الكنيسة إن القول بأن الله تكلم معه في المنام ، فهذا ليس أكثر من أنه حلم بأن الله تكلم معه ، وهذا ليس فيه ما يدفع أحداً لتصديقه ... ولهذا ، مع أن الله العلي القدير يستطيع تكليم الإنسان في الأحلام والرؤى والتعبير والإلهام ، ومع ذلك لا يمكنه إجبار أي كان على تصديق أنه كلم أحداً يدعي أن الله كلمه لأنه ، كونه إنساناً ، قد يخطئ ، وما هو أكثر من ذلك قد يكذب^(٦).

كان هوبز كافراً بالقدر الذي يسمح له به زمنه ليظل حياً . يلاحظ جيه أم روبرتسون مع أن هوبز أعلن أنه متدين " ولكن ليس هناك ما هو أكثر تأكيداً من أنه لم يكن مسيحياً أورثوذكسياً ، وحتى إعلان إيمانه يتحلل بالضغط المنطقي ، إلى لأدرية فعلية"^(٧). في الوقت الذي لم ينكر هوبز المسيحية صراحة فإن معالجته للدين حركت الخلاف . وتمييزه المحكم بين الدين والخرافة لا يعكس موقف المتدين المكرس حياته للدين بل الفيلسوف الساخر من الادعاءات الدينية : " الخوف من السلطة غير مرئي ، اختلقه العقل ، أو تم تخيله من الحكايات المسموح بها للجمهور ، من حكايات الدين ، أما الخرافة فغير مسموح بها "^(٨).

برفضه للمذاهب المسيحية التقليدية ، مثل فعالية الصلاة ووجود النار ، نال هوبز سمعة الشكاك المتدين . والبرلمان الإنكليزي أدان اللوایاثان عام ١٦٦٦ وأمر هوبز بالكف عن كتابة كتب جديدة في مواضيع تثير الخلاف .

نقطة العلامة الثانية في نقد الإنجيل هو كتاب باروخ سبينوزا ،رسالة في اللاهوت والسياسة ، المنشور عام ١٦٧٠ بدون اسم مؤلفه . وقد أوجز سبينوزا هدف رسالته هذه بقوله :

،وأنا أتأمل حقيقة أن نور العقل ليس فقط محط احتقار ، بل حتى محط لعنة الكثيرين باعتباره مصدر العقوق ، وأن كتابات البشر يتم قبولها كسجلات مقدسة وأن السذاجة تتمجد كما يتمجد الدين ... قررت تفحص الإنجيل من جديد بروح متأنية ومحايدة وحررة ، بلا افتراضات وبلا مذاهب ليست جزءاً واضحاً منه . بهذه الحيلة والمحاذير قمت بتفسير الإنجيل^(٩).

ما دعا إليه سبينوزا كان إجراءً متطرفاً بالنسبة لعصره ، دعا إلى اعتبار الإنجيل كغيره من الكتب ، إلى معانيته بموضوعية للتأكد من التواريخ الواردة فيه ومن مؤلفيه ومن مصداقيته . ومع أنه استنتج " عدم وجود أي شيء صريح فيه يخالف العقل ، لذا لا شيء مقبوت فيه " ، إلا أن تفسيره له لم يعجب أحداً من الجماعة المسيحية . فسبينوزا بتفحصه للإنجيل بعمق أكثر من هوبز بكثير ، توصل إلى عدد من النتائج غير المقبولة.

بالنسبة للمؤلفين . مؤلفو عدد من الكتب ، إما أننا نجهلهم جهلاً تاماً ، أو نشك بهم على أية حال .. وعلاوة على ذلك ، فنحن لا نعرف مناسبة كتابة هذه الكتب ولا المرحلة التي كتبها فيها هؤلاء المجهولون . لا يمكننا تحديد الأيدي التي وقعت فيها هذه الكتب ، ولا كيف انبثقت هذه النسخ المختلفة . وأخيراً لا نعرف إن كانت هناك نسخ أخرى والآن مفقودة^(١٠).

كما أشار سبينوزا إلى عدة أخطاء وتناقضات واستحالات في الإنجيل ، وباختصار رفض عصمة الإنجيل . وفيما يخص معجزات الإنجيل يكتب سبينوزا :

قد نتأكد تماماً إذن أن كل حادث موجود في الإنجيل لابد أنه حدث ، كأي شيء آخر ، وفق القوانين الطبيعية . وما لم يترهن أن الحادث الوارد في الإنجيل يتوافق مع الطبيعة أو يمكن استنتاجه منها ، فلا بد إذن أن أيادٍ لا علاقة لها بالدين قد أدخلته إلى الكتابات المقدسة لأن كل ما هو معاكس للطبيعة معاكس للعقل ، وكل ما يعاكس العقل غير معقول ، وبحكم لا معقوليته يجب رفضه^(١١).

فرسالة سبينوزا آنفة الذكر كانت الهجوم الأكثر فاعلية على خرافية المسيحية نشر حتى ذلك الحين . وسرعان ما أداها المجمع الكنسي الهولندي ووضعها في قائمة الكتب الكاثوليكية . ورغبة منه بتجنب المشاكل إلى الحدود الدنيا ، فقد كتب رسالته باللاتينية ، ليقرأها المتدينون فقط . ورفض فكرة ترجمتها إلى اللغة الهولندية لئلا يقرأها جمهور أوسع . وفي المقدمة ، يقول سبينوزا أن كتابه موجه للفلاسفة إذ يقول : بالنسبة لباقى الناس ، لا يهمني ثناؤهم على رسالتي لأني لا أتوقع أن فيها ما يسرهم ، فأنا أعرف عمق الانحرافات المنضوية تحت راية الدين . لذا أطلب من الجمهور .. ألا يقرأوا كتابي ، والأدق أفضل أن يتجاهلوه كلياً على أن يقوموا حكماً ، كعادتهم ، بإساءة تفسيره^(١٢).

استمر البحث الإنجيلي بعد سبينوزا ، إلا أن التهديد الدائم بالإعدام ، في بلدان كثيرة ، حال دون استخدام هذه المعلومات سلاحاً ضد المسيحية .

كانت أمريكا واحدة من أوائل الدول التي تكفل نسبياً حرية الكلام. وتوماس باين ، الشرارة الملهم للثورة الأمريكية ، كتب كتاباً في نهاية القرن الثامن عشر يهاجم فيه المسيحية على المكشوف . هذا الكتاب ، عصر العقل ، الذي يعتبر نموذجاً ممتازاً لأدب التفكير الحر ، مازال واحداً من ألمع الكتب في نقد الإنجيل والمسيحية . كان باين ، مثل الكثير من زملائه ، يؤمن بالربوبية ، أي بإله خلق الكون وتركه يعمل وحده . وكان يشك بأي شكل من أشكال الدين المنظم .

" مؤسسات الكنيسة في كل البلدان ، سواء كانت يهودية أو مسيحية أو تركية ، لا تبدو لي إلا مؤسسات اخترعها الإنسان ، وقد أقيمت لتخويف البشر واستعبادهم واحتكار السلطة والمكاسب" (١٣). الأذى الأكثر احتقاراً والقسوة الأعنف وأكبر مصائب الجنس البشري ، كل هذه الأمور تجد أصلها بهذا المسمى الوحي ، أو الدين الموحى به . فهو معتقد يلطخ وجه القداسة ويدمر أخلاق الإنسان وسلامته وسعادته أكثر من أي شيء آخر روج له الإنسان منذ وجوده . من الأفضل لنا ، من الأفضل بكثير ، لو كان ممكناً أن نسمح لألف شيطان بالطواف بيننا ليدعوا الناس إلى مذهب الشياطين، لو كان مثل هذا المذهب ممكناً ، من أن نسمح لمسخ دجال مثل موسى أو يشوع أو صموئيل أو لأنبياء الإنجيل بالقدوم إلينا وهم يدعون أن كلامهم كلام الله ، ويكون لهم قيمة بيننا ... (١٤). من بين كل منظومات الدين التي تم اختراعها ، ليس هناك ما هو أكثر خطراً للإله ، وتدميراً للإنسان ومقتاً للعقل ومتناقضاً بنفسه ، من هذه التي تدعى المسيحية (١٥).

ولأن باين كان يؤمن برب كلي الحب فقد لجأ إلى ما سماه " الدليل الأخلاقي ضد الإنجيل " . ليبين أن " الإنجيل ليس أهلاً للتصديق باعتباره كلام الله " . إشارة إلى الفظائع المكتوبة في الإنجيل . يقول باين : أن تنهم الله بأفعال ، هي بطبيعتها وبكل مبدأ أخلاقي جرائم ، وبشكل خاص اغتيال الأطفال ، هذا الاتهام هام جداً . يقول الإنجيل أن هذا الاغتيال تم بأمر صريح من الله . لذا ، فالإيمان بالإنجيل يعني ضرورة عدم تصديقنا لكل اعتقادنا لعدالة الله الأخلاقية ، إذ أني للرضيع الباكي أو الضاحك أن يأثم ؟ وعلى من يريد قراءة الإنجيل دون خوف أن يقتل في قلبه الرقة والعاطفة والحب . وأقول عن نفسي إن لم يكن لدي أي دليل آخر على خرافة الإنجيل إلا التضحية بصحته ، فهذا وحده كافٍ لتقرير أيهما أختار (١٦). كان باين معلماً في أسلوب المجادلة ، والنصوص في " عصر العقل " تتراوح بين اللاذعة وخفيفة الدم . وتعليقه على متى (٢٧) مثال على ظرافته . وهذه النصوص تروي حادثاً حدث أثناء صلب المسيح . وتأمل ، الستار الذي يستر المعبد انشق نصفين من فوق إلى تحت ، والأرض اهتزت والصخور تمزقت والقبور انفتحت وقامت منها أجساد قديسين كثير ، وخرجوا من القبور بعد بعثه ، ودخلوا المدينة المقدسة وشاهدتهم الكثيرون . (نسخة الملك جيمز) .

بعدما يلاحظ باين أن الأناجيل الثلاثة الأخرى لا تذكر هذا الحادث الهائل ، تراه يناقش بأن هذا الحادث لو حدث فعلاً لكان مغزاه أكبر بكثير من أن يتجاهله كتبة العهد الجديد الآخرون . وبعدها يخضع هذه الرواية لكل حدة ذهنه :

من السهل أن تكذب ، ولكن من الصعب تدعيم الكذبة بعد روايتها . فكاتب كتاب متى كان عليه أن يخبرنا من هم أولئك القديسون الذين عادوا إلى الحياة ودخلوا المدينة وماذا حصل بعدئذٍ ومن ذا الذي رآهم . فهو لا يقوى على القول أنه رآهم بنفسه ، رجالاً أم نساءً ، أو إنهم خرجوا عراة بعريهم الطبيعي ، أو لابسين ومن أين جاؤوا بالملابس ، وهل ذهبوا إلى بيوتهم السابقة وطلبوا بأبنائهم أو رجالهم إن كانوا نساءً، وبأملأكم وكيف تم استقبالهم ، وهل رفعوا دعاوى لاسترداد ممتلكاتهم أم أحضروا أوامر طرد للمتطفلين عليها ، وهل ظلوا على الأرض وعادوا إلى عملهم السابق بالوعظ أم غيره هل ماتوا ثانية أم عادوا إلى قبورهم أحياء ودفنوا أنفسهم بأنفسهم^(١٧) .

يعني معظم كتاب عصر العقل بمصادقية العهد القديم والجديد وصحتهما . وهو كسينوزا الذي سبقه ، يلجأ إلى الدليل الداخلي ليثبت أن كتب العهد القديم لا يمكن أن يكون قد كتبها الكتاب الذين تنسب إليهم تقليدياً . وبما أن الكثير من هذه الكتب تشهد بحدوث المعجزات ، " إن كان لابد من وجود أن هذه الكتب المنسوبة إلى موسى ويشوع وصموئيل لم يكتبها موسى و يشوع وصموئيل فستلاشى فوراً سلطة هذه الكتب ومصادقيتها ، إذ لا يمكن وجود شهادة أكثر زوراً واختلاقاً ، خصوصاً من الشهادة المتعلقة بالأشياء غير المعقولة طبيعياً ، مثل تكليم الله وجهاً لوجه أو توقف الشمس والقمر عن الدوران بأمر من الإنسان"^(١٨) .

يقول باين بأن " العهد الجديد ، مقارنة بالعهد القديم ، بمثابة إعادة إخراج له على شكل مسخرة ، حيث لا مجال فيه للانتهاكات الكثيرة لوحده . ولكن تظل فيه بعض التناقضات الصارخة ... الكافية لتبيان أن قصة المسيح غير صحيحة"^(١٩) . وعلاوة على ذلك يتهم باين الأنجيل الأربعة " بكونها هي والعهد القديم كتبها آخرون غير الأشخاص المكتوبة أسماؤهم عليها"^(٢٠) .

معظم رجال اللاهوت المعاصرين يوافقون باين على أن العهد القديم يعج بالتناقضات وأن الأنجيل (ثلاثة منها على الأقل) كتبها كتاب مجهولون في مكان ما بعد فترة تتراوح من ٤٠-١٥٠ سنة من موت المسيح . وهذا يعطينا توازياً غريباً بين غير المسيحيين ورجال اللاهوت المسيحيين الليبراليين فيما يخص رأيهم بالإنجيل . ومع ذلك يعبر معظم اللاهوتيين عن وجهة نظرهم هذه بالإنجيل بلغة لاهوتية ، مما يعطيهم مظهر تدعيم المسيحية في الوقت الذي ينتفون بمصادقية كتاب أساسها تنفاً تنفاً . قلة قليلة من رجال اللاهوت تحرص على السير في بحثها إلى نهايته المنطقية لتؤكد في النهاية، ما يؤكد باين، من أن السجل الإنجيلي للمسيح "يدمغه على وجهه بكل إمارات الخداع والصور المفروضة عليه". وبرغم هذه العبارات قليلة الأدب، فهذه النتيجة التي وصل إليها قس زنديق قبل قرنين ليست أقل شَبهاً من النتيجة التي وصل إليها رجال الدين الإنجيليين المعاصرين .

كثير من النقد الذي انتقد به باين الإنجيل لم يكن هو مصدره الأصلي ، ولا كانت عنده الخلفية الضرورية لتحليل الإنجيل شامل التحليل . إذ تبدو بعض تعليقاته على الإنجيل ساذجة وبسطة بمعاييرنا الحالية ، إلا أن هذا لا علاقة له بموضوعنا عندما نذكر أن باين كان معنياً فقط بتحطيم المذهب القائل بأن الإنجيل كلام الله المعصوم عن الخطأ ، أو أنه فعلاً نتاج كائن فوق طبيعي . وعصر العقل ، منظوراً إليه بهذا السياق ، كان نجاحه، وما انفك ، نجاحاً مذهلاً .

بات التفحص النقدي للإنجيل أمراً شائعاً اليوم حتى أنه فقد الكثير من نكهته . بينما مازال هناك بعض الخلاف حول بعض الجزئيات ، إلا أن هناك إجماعاً بين اللاهوتيين المعتدلين على أن مذهب ذاتية الإنجيل خاوٍ وغير قابل للدفاع عنه . بعض رجال اللاهوت ، الأشرف بينهم ، صراحتهم هائلة بعدم ادعائهم . ومثال ذلك ألفرد لويزي ، أحد قادة الحركة المعروفة بـ " الحداثة الكاثوليكية " ، الذي نشر كتابين وتذكرنا لهجته أحياناً بتوماس باين . فلوييزي ، المعترف به بشكل واسع كعالم إنجيلي ، كان برفسوراً في المعهد الكاثوليكي في فرنسا منذ ١٨٨٩ حتى طرده من الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٠٨ . لويزي هذا أنكر بشبكت وجود أي أثر فوق طبيعي في الإنجيل . وقد كتب فيما يخص العهد الجديد ما يلي :

عملية طويلة بطيئة أوصلت الأناجيل إلى شكلها الحالي دون أي علامة عن البداية الإلهية من البداية إلى النهاية أو في أي نقطة بين الاثنتين . ففي مرحلة معينة تم اختيارها من بين أناجيل كثيرة على يد سلطات الكنيسة ليتم أخيراً تحديد محتواها ... فأناجيل الحوارين ، سواء كانت أناجيلهم أم لا ، كتابات أشخاص استدعتها فترات محددة . وما هو أكثر من ذلك أن أقساماً كبيرة منها تزوير ، ومن غير اللائق أن نجعل الله مسؤولاً مباشراً عنها ... وباختصار ، إن فكرة كون الله مؤلف كتب أسطورة ، هذه الأسطورة إن وجدت تظل أسطورة ، والأسطورة تفوح منها رائحة السحر . الكتب المعروفة عنها أنها كلها مقدسة هي بكل بساطة لا تعج بالحقائق من أولها إلى آخرها - لا بل هي بعيدة عنها . فيها من الأخطاء ما هب ودب ، مثلها مثل الكتب التي على شاكلتها عندما كتبت ، إذ لا يمكنها إلا أن تكون كذلك^(٢١).

وبعدما يستشهد بتناقضات عديدة لقصص البعث المزعوم للمسيح ، نراه يستنتج : نستنتج من كل هذا أن ما عندنا هنا ليس تراثاً وتاريخياً لبعث واقعي ... بل تأكيد إيماني . إن القصص المتخيلة للأرواح الحائمة ، بمعظمها ، بناءات تدافع عن صحة العقائد المسيحية بهدف تدعيم الإيمان عبر تغطيتها بشكل مادي . من هنا يأتي في هذه الحالة العصبية ، كما في المعجزات عموماً ، أن التاريخ الذي نلتقطه من قصص السحر فوق الطبيعي هو تاريخ الإيمان^(٢٢) . وجد لويزي أنه من غير المعقول أن يظل علماء الدين المثقفين ، وخصوصاً زملاؤه الكاثوليك ، يدافعون عن مذهب العصمة . بما أن الدليل على عكس هذا المعتقد دامغ ، إذن فهو يتهم اللاهوتيين الآخرين بعدم الأمانة الفكرية :

بهذا الفهم لما فوق الطبيعي لا دخل لنا ، إنه بالنسبة للعقل الخاض غير صحيح حتى أنه يتكسر تكسيراً ، إلا بالشكل الذي يفهمه به إلى الآن جهل العوام المؤمنين والعمى الإرادي لللاهوتيين الذين يرفضون رؤية ما أمامهم . كما لا يمكننا أن نتجنب الشك بأن هؤلاء اللاهوتيين أحياناً يقومون بدور يضعهم بين الانتهازيين والسياسيين المدافعين

عن العقائد المسيحية واستراتيجي التأويل لا بين أولئك الذين يعتقدون حقاً وشخصياً
بزيف ما فوق الطبيعي ، هذا الذي يبدو أنهم مصممون على فرض تأييد وطأته على العقل
الديني . نرجو أن نخرهم ، ودفعة ، واحدة ، أن ما يتظاهرون به غير معقول وافترض عصمتهم
تمرد غير مشروع على المعرفة الصحيحة^(٢٣).

لنعد الآن إلى موضوع الإلحاد ، إذ علينا أن نقرر ما الذي يمكن قوله دفاعاً عن الإنجيل ، هذا إن وجد . هل
يمكن تبين احتواء الإنجيل على أي عنصر فوق طبيعي ؟

ونحن نفكر في هذا السؤال ، علينا أن نتذكر أن عبء البرهان يقع على عاتق المسيحي . من غير الضروري
بالنسبة للملحد تبين أن الإنجيل فيه تناقضات أو أن العديد من الأناجيل نسخ مزورة لفضح زيف الزعم
فوق الطبيعي للإنجيل. حتى لو كان الإنجيل متسقاً ، بلا تناقض، وحتى لو كتب كتبه المؤلفون المكتوبة أسمائهم
عليه، فهذا لا يقيم أساساً لأي أثر فوق طبيعي فيه. لهذا السبب لن نتابع هذه المشكلات في هذا الفصل . فمن
أجل المزيد من المعلومات يمكن للقارئ الرجوع إلى عدد كبير من الكتب التي تعالج البحث الإنجيلي .

الكثير من المسيحيين يسلمون صراحة بأن الإنجيل يجب القبول به كمادة إيمانية ، ولكن ليس لهذا أي صلة
بهدفنا الراهن ، لأن مهمتنا تحديد الإمكانية الفلسفية لاستخدام الإنجيل كوسيلة لتأسيس المسيحية . هل يمكننا
بشكل ما أن نبدأ من الإنجيل نفسه ، وبإجراء توثيقي من داخله ، ونستخدمه كمادة للنقاش لصالح فوق
الطبيعية؟ هل في الإنجيل ما لا يمكن تفسيره إلا بالعودة إلى الكائن فوق طبيعي ؟

بعض الأصوليين يعتقدون بذلك . يقولون إن في الإنجيل نبوءات صحيحة تشكل دليلاً دامغاً على الأثر فوق
الطبيعي فيه . طالما أن كتبة الإنجيل أمكن لهم التنبؤ بدقة بالأحداث المستقبلية ، كالأحداث أثناء حياة المسيح ،
لذا لا بد من الاستنتاج بأن الله كان يلهمهم .

صحيح أن النبوءة كانت شائعة جداً بين الكثير من كتبة الإنجيل ، إلا أن نجاح هذه التنبؤات أو عدمه أمر
مختلف تمام الاختلاف . ما يجب أن يظل في الذهن أولاً أن الكثير من محاولات التنبؤ كانت طبيعتها غامضة
حتى أن أي تراتب للأحداث يمكن تفسيره على أنه تحقق لها . والإنجيل الذي بين أيدينا اليوم أيضاً نتاج تحرير
واستكمال كبيرين ، والكثير من كتبه التي كان من التقليدي نسبها إلى مؤلف واحد بات معروفاً الآن أنها من
تأليف عدة مؤلفين مجهولين ، لذا ثمة سبب وجيه للافتراض بأن الكثير من النبوءات المزعومة (وخصوصاً تلك
الواردة في نفس كتب العهد القديم) تمت كتابتها بعد حدوث الواقعة.

ولكن لتأمل مجالاً حيث الهوة بديهية في التسلسل الزمني للأحداث بين النبوءة وزعم تحققها . وهذا المجال
هو نبوءات العهد القديم بالمسيح اليهودي التي بحسب المسيحية ، حققها المسيح .

يزخر العهد الجديد بإشارات العهد القديم التي تنبأ بالمخلص المستقبلي ، وتمادى مؤلفو الإنجيل كثيراً
بربط المسيح بفكرة توقع المسيح اليهودي . وباندفاعهم الكبير وراء هذا الربط وقعوا في تشويهاً صفيقة.

في الوقت الذي كان يتوقع فيه اليهود مجيء المنقذ ، كانوا يتخيلونه فاتحاً عسكرياً سيحررهم من قرون
الاضطهاد . ولأن المسيح لم يكن بهذه الصبورة ، لم يتقبله المجتمع اليهودي كثيراً . إلا أن كتبة الإنجيل الحريصين

على إثبات مسيحية يسوع بشكلها اليهودي، أشاروا إلى العهد القديم في عدة مناسبات . ومثال هذا التشويه ، وبالتالي إسقاط السياق ، لتأمل أولى إشارات العهد الجديد لتلك النبوءة . فمؤلف إنجيل متى ، وهو يشير إلى ولادة العذراء المفترضة للمسيح ، نراه يكتب :

حدث كل هذا ليكمل ما قاله الله على لسان النبي : " تأمل ، ستحمل عذراء وتلد ابناً ،

وسيكون اسمه عمانوئيل (الاسم يعني الله معنا) (متى) .

هذه إشارة لمقطع في العهد القديم . أشعيا ٧ :

"لذا قال الله نفسه سيعطيك الأمانة ، أنظر ، ستحبل صبياً وتلد ابناً ، وسنسميه عمانوئيل" .

أود بداية أن أقول إن هذا اللجوء إلى النبوءة يقوم على أساس سوء الترجمة للكلمة العبرية *alamab* ، التي تعني " صبياً " أو " فتاة بكر " . يحولها مؤلف إنجيل متى إلى " عذراء " (التي تقابلها بالعبرية كلمة *bethulab*) . وهكذا يحول نص العهد القديم على هواه ليتناسب ومتطلباته . وكما يقول مترجم الإنجيل " لو رغب أشعيا بتوضيح فكرته على أنها معجزة أن عذراء ستلد لاستخدام كلمة *bethulab*^(٢٥) . ترجمة الملك جيمز تبقى على ترجمة أشعيا بكلمة " عذراء " .

وإذا أخذنا هذه الولادة بسياقها الكامل (بدءاً من 1.V) فالمقصود بأن هذا الطفل إشارة إلى أحاز (ملك يهودا) أنه لن يهزم في الفصل الثامن من أشعيا ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتم تفسيره على أنه ولادة المسيح اليهودي مستقبلاً ، بله ولادة يسوع بعد سبعمائة وخمسين عاماً . فمؤلف إنجيل متى أطلق العنان لنفسه في تجاهل سياق النص . (ولإلقاء المزيد من الضوء على هذا الجانب الهامشي بشكل ممتع ، راجع القسم الثاني من الحوليات ص ٢٨ / حيث يهزم أحاز في المعركة برغم وعد الله له بالنصر) .

وللنظر في نبوءة صاعقة أخرى ، لنعد إلى إنجيل متى ٢ التي تشير إلى طيران المسيح المزعوم إلى مصر لإنقاذ الأطفال من الذبح الجماعي الذي قام به هيرود (هذا الذبح الذي صدف أنه لم يعززه أي دليل تاريخي ، حتى بين كتابات المؤرخ اليهودي جوزيفوس الذي نقل الفظائع التي ارتكبتها هيرود بمنتهى التفصيل) . بقيا (يوسف ويسوع) هناك حتى مات هيرود . وهذا ما كان لكي يتحقق ما قاله الرب على لسان النبي " ويموت ابني ليخرج من مصر " .

لنلاحظ سياق هذه النبوءة المأخوذة من هوسيا 1 - 11 :

عندما كان إسرائيل صغيراً أحببته ، ودعوت ابني ليخرج من مصر .

هذا المقطع والمقاطع التي ستلي تشير بوضوح إلى أن كلمة " ابن " تدل على إسرائيل أثناء خروج اليهود من مصر (كما في الخروج ٤ - 2 حيث تتم الإشارة ثانية إلى أن إسرائيل ابن الله) .

هذه " النبوءة " تشير إلى حدث مضى . إلا أن مؤلف إنجيل متى الذي يريدنا أن نصدق أن هوسيا 1-11 يتنبأ بحدث مستقبلي ، يتصافق كثيراً مرة أخرى في تحريفه .

هذان مجرد مثالين من أمثلة مشابهة كثيرة . فمرة تلو الأخرى يتم تحريف نصوص العهد القديم وإساءة تفسيرها وعزلها عن سياقها في محاولة لعمل نبوءات ليسوع المسيح .

يرد بعض المسيحيين أحياناً على هذه الاعتراضات بالقول بأن لهذه النصوص التي نستشهد بها من العهد القديم معنيين . واحد للزمن الذي كتبت فيه والآخر للمدى البعيد ، سري وخفي . لكن هذه الحيلة لا تنجهم من التقويم النقدي . إن أجاب المسيحي ، كلما انتقدنا زعم نبوءة ، بأن كاتب العهد الجديد كان يعرف ما لا نعرف ، بهذه الحال نترك ملكوت العقل وندخل نطاق الإيمان . فالمسيحي يطلب منا قبول مشروعية هذه النبوءات على أساس الإيمان ، بناءً على شهادة الشخص الذي يستفيد منها كنبوءات . وهذا ما يسمح لكعبة العهد الجديد بأخذ المقطع الذي يحلو لهم ، وتحريفه دون الاعتراف بذلك ، واعتباره إقراراً بالوحي المقدس . وبهذه الحال تختزل النبوءة إلى قرار اعتباطي لتفقد أثرها في النقاش .

بالإضافة إلى النبوءات المحرفة في الإنجيل ، هناك أيضاً الكثير من النبوءات الخاطئة والتي لم تتحقق . إن ما يخرج المسيحي ، إلى حد ما ، الاعتراف بأن المسيح ، بحسب الإنجيل ، كان يحلو له أن يتنبأ بنهاية العالم ، كما نعلم ، على زمان أتباعه . ومثال ذلك ما يقوله إنجيل متى :

وبعد محنة هذه الأيام فوراً ، ستظلم الشمس ويكف القمر عن الضياء وتسقط النجوم من السماء ...

بعدها سيظهر .. ابن إنسان يجيء على غيوم السماء بقوة ومجد عظيم ... الحق أقول لكم ، هذا الجيل لن ينقضي حتى تحدث كل هذه الأمور .

لقد بشر يسوع الناس خطأً أن جيله سيرى عصر مملكة الله ، هذه البشرى التي انعكست أيضاً في كثير من النصوص الأخرى . يقول إنجيل متى (تُبْ لأن ملكوت السماوات قاب قوسين أو أدنى) .

وإنجيل مرقس يقول ص ١٠٩ : (الحق أقول لكم ، بعض من الواقفين هنا لن يدوقوا طعم الموت قبل أن يروا مملكة الله تأتي بالقوة) وأمثلة أخرى من هذا القبيل نراها في أناجيل -7-6-1-23-16-28-36-10 متى ومرقس 1-15-13-30 ولوقا 9-27-21-23) .

وبعد وفاة المسيح تنبأ أتباعه خطأً بعودته الوشيكة . وإليك بعض النبوءات التي نقتطفها بشكل عشوائي :

العبرانيين (كلمنا) الله (في هذه الأيام الأخيرة بابنه الذي جعله وارثاً لكل شيء .

١- كورنثيوس (أعني أيها الأخوة ، أن الزمن الموعود بات قريباً جداً ، فمن الآن فصاعداً فليعيش من له زوجة كما لو أنه بدون زوجة ... " .

١- بطرس " نهاية كل شيء قاب قوسين ... " .

١- بطرس ١ - 20 : " لقد ظهر (المسيح) في نهاية الزمن كرمي لكم " .

جيمظ ٥ - 8 " ثبثوا قلوبكم لأن قدوم الله قريب (cf العبرانيين ٩ . 26 ، ١٠ . 37 ، تيموشاوس

٦ . 13-14 تسالونيكي ٤ . 15 ، ٢ بطرس ٣ . 4-12 يوحنا ٢ . 18 الرؤيا ١١ . 113 ، ٢٢ . 7) .

وبالنتيجة، فالإنجيل لا يظهر فيه أي أثر من أي نوع لما هو فوق الطبيعي. لا بل على العكس، إذ من الواضح أنه من عمل رجال مؤمنين بالخرافة، وأحياناً مستعدين للمخاطلة إن كانت تقرب معتقداتهم. قد يجتّل بعض الناس أجزاءً من الإنجيل باعتبارها أدباً جيداً أو كمصدر إلهام وارتياح (وحتى هذه الأمور موضع تساؤل)، لكن هذه الأمور لا علاقة لها بصحة السجل الإنجيلي . ومن موقع الإلحاد ، فإن أي لجوء إلى الإنجيل كدليل على فوق الطبيعية يجب رفضه باعتباره لاعقلانياً .

المعجزات

ما هي المعجزة ؟ يعرفها بعض المتدينين بكونها تدخلاً مقدساً في المسار الطبيعي للأحداث . هذا التعريف يفترض سلفاً وجود إله ، وبما أنها تتطلب أولاً الإيمان بوجود كائن فوق طبيعي قبل الإيمان بالمعجزة فلا طائل منها لإقامة وجود إله . الفيلسوف الكاثوليكي آر بي فيلبس يعرف المعجزة بهذه الطريقة ويعترف على هذا الأساس بأن اللجوء إلى المعجزات ليس له أي فاعلية في النقاش :

من الواضح أن من غير المعقول مناقشة الملحد أو اللادري الموغل في اللاأدريته في إمكانية المعجزة . بما أنه لا يعترف بوجود الله ، فإن مناقشته بقدرة الله على عمل المعجزات تضيع للوقت .. ما لم يتم الاعتراف بإمكانية المعجزات فلا مجال لتقديمها كوقائع دالة ، ولهذا فالأطروحات الأساسية للثيولوجيا الطبيعية والتدين تفترضها سلفاً مناقشة المعجزة ولا يمكن البرهنة عليها بالمعجزة^(٢٦).

وثمة تعريف آخر للمعجزة بكونها أي حادث غير عادي لا يفسر إلا بالعودة إلى القوة فوق الطبيعية . وهكذا ، إن رأينا حادثاً غريباً بشكل استثنائي ، مثل قضيب حديدي طاف على سطح الماء ، ربما نستنتج وجود كائن فوق طبيعي يفعل فعله الآن .

هذا الشكل من النقاش يخطئ عندما يفترض بطريقة ما أن افتراض وجود إله يفسر حادثاً لم يفسر . فالمتدين الذي يرى " قضيب حديد طافياً " يقول لنفسه " يا الله ! كيف يمكن لهذا أن يحدث ؟ " وبعدها يحل الأمر بنفسه " لا بد أن هناك قوة غير معروفة مسؤولة عنه " . لكنه فسر الماء بعد الجهد بالماء لأنه لا يمكن تفسير " كيف يمكن لهذا أن يحدث ؟ " بجواب " إن كائناً غير معروف قام بذلك باستخدامه وسيلة غير معروفة " .

لنقارن هذه الطريقة بطريقة الرجل العقلاني هذه الأيام ، فستتحقق منه بعمق ليقرر إن كان تفسيره صحيحاً وإن كان مدركاً لكل العناصر المتعلقة به . إن استنتج أن هذه الظاهرة لا يمكن تفسيرها بالمبادئ العلمية المعروفة وقتها ، فسيبحث عن مبدأ يفسرها . وإن لم ينجح بهذه المحاولة ، فسيعترف ببساطة أن هناك شيئاً ما لا يمكن تفسيره في سياق معرفته الراهنة ، وأن هذا الشيء يتطلب المزيد من التحقق . والكامن في أساس هذه العملية هو معرفة أنه طالما أن التناقضات لا يمكن أن توجد بالحقيقة ، إذن فوجود التناقض في تفكيره برهان على خطئه هو . والعالم يدرك أيضاً أن هذا التناقض لن يختفي بعزوه حدوثه إلى فعل إلهي . فهو يدرك أن هذا العزوه ليس فقط لا مبرر له ، بل أنه لا يفسر شيئاً ، فهو تجنب للتفسير وليس تفسيراً .

بما أن افتراض الإله لا يفسر شيئاً ، فلا يمكن استنتاج وجود الإله من حدث غير عادي كتفسير سبي له . وبصرف النظر عن الظاهرة المطروحة ، من غير العقلاني القفز عن مقولة " الظاهرة لم تفسر " إلى مقولة " إذن لا بد أن قوة فوق طبيعية سببتها " . فالتفسير ، بحكم طبيعته ذاتها ، يجب أن يقع ضمن نطاق السببية الطبيعية . إن إقحام فوق الطبيعي كتفسير إنما هو فرض الغير القابل للمعرفة كتفسير ، وهذا ليس إلا تمرين في العبث . (قضية كون " الإله " مفهوماً تفسيرياً سناقشها في الفصل اللاحق) .

التعريف الثالث للمعجزة (وثيق الارتباط بالتعريف السابق) إنها أي حادث لا يمكن تصنيفه جزءاً من القوانين الطبيعية . المشكلة هنا طبعاً أنه لا يمكن قط تبرير ادعاء أي كان بأن حادثاً معيناً يقع خارج نطاق القوانين الطبيعية . تأكيد كهذا ، حتى لو كان له معنى ، يستدعي أن يكون صاحبه كلي العلم . فكل ما يمكن للمرء قوله أن حادثاً ما لا يمكن تفسيره عبر القوانين المعروفة حالياً ، لكن هذا لا يعني أن هذا الحادث لا يمكن أن يتفسر عبر المبادئ العلمية غير المعروفة إلى الآن . فلا أحد يمكنه الادعاء بالعلم الكلي ، ولا أحد يمكنه الادعاء بامتلاك معرفة بالقوانين الطبيعية غير سياقية وغير قابلة للتبدل . في الوقت الذي يمكن فيه للإنسان أن يؤكد أن شيئاً ما لا يمكن تفسيره الآن ، لكن هذا لا يستتبع منه أن هذا الشيء من طبيعته أنه غير قابل للتفسير .

وهذا يقودنا إلى نقطة عصبية لم يؤكد عليها نقاد ما فوق الطبيعي بما فيه الكفاية . فالخلاف بين الطبيعية وفوق الطبيعية ، ليس تنافساً بين أسلوبي تفسير ، فالفرق بينهما ليس أيهما يقدم تفسيراً أفضل ، بل إنهما التفسير وعدم تقدم أي تفسير على الإطلاق . إنهما تقيضان ، القابل للمعرفة في مواجهة غير القابل للمعرفة . وكما تنتقل من المعجزة المزعومة إلى وجود ما فوق الطبيعي ، علينا الانتقال من المجهول الآن إلى المجهول إلى الأبد . ولأسباب يجب أن تكون قد صارت معروفة ، هذا الاستنتاج ليس له أي تبرير ولا بحال من الأحوال . فمحاولة الانتقال بالنقاش من معجزة مفترضة إلى وجود إله ، هذه المحاولة فاشلة من حيث المبدأ . لماذا يدّعي الناس بأنهم شاهدوا معجزات ؟ لجون هاسبرز بعض الملاحظات الممتعة بهذا الخصوص :

من الممتع ملاحظة .. أن الناس سرعان ما يقبلوا أي حادث غير طبيعي ، أو أي حادث يعاكس الاحتمالات الطبيعية ، على أنه معجزة طالما أنه يفعل فعله لصالحهم . مائة مائة في حادث طائرة ونجا واحد . " هذه معجزة " يقول الناجي وعائلته . أما ما تقوله عائلات غير الناجين حول الموضوع فلا يتم تسجيله . وعموماً فالذين عندهم شكل من أشكال الاعتقاد الديني يميلون لتسمية معجزة أي حادث غير عادي ، ولا يعرفون كل أسبابه ويعمل لصالحهم .. ما يسميه الناس معجزة يتوقف كثيراً على ما يريدون أن يصدقوا ، أكثر مما على وقائع بحريات الأمور^(٢٧) .

لأن حياتنا تفتقر إلى الأحداث المدوخة مثل انشقاق البحار وثبات الشمس في كبد السماء ، وإلى الأشجار المحترقة التي تتكلم ، فإن معظم المسيحيين يفضلون نقاش المعجزات التي تم تسجيل حدوثها في الماضي . فيسوع ، على سبيل المثال ، نقل عنه عدد من الناس أنه قام بالمعجزات ، لذا يبدو معقولاً ، على الأقل من وجهة نظر المسيحي ، قبول صدق شهادتهم .

قبل نقاش المشكلات الفلسفية المطروحة هنا ، يمكننا تقلم بضع ملاحظات عامة فيما يخص وهم معجزات المسيح . يجب أن نسجل أولاً أن أيّاً من كتبة الإنجيل لم يكن شاهداً على الأحداث التي يصفها ، ولكن حتى لو كان مؤلفوه أصدقاء شخصيين للمسيح فإن رواياتهم لن تكون أكثر معقولة . إن الشك بجدارة كتبة الإنجيل بالثقة لا يعني بالضرورة الشك باستقامتهم (مع أن هذه الاستقامة قد تكون عنصراً في بعض الأحيان) بقدر ما يكون الأمر ، كما يلاحظ توماس هكسلي " عندما نعلم أن الإيمان الراسخ بالمعجزة كان

مغروساً في عقولهم ، وكان الشرط المسبق لملاحظتهم وتعليقهم " ، فإن كنية العهد الجديد ببساطة لا يمكن قبولهم كشهود يمكن الركون إلى شهادتهم .

لا أشك قط بأن أي إنسان ، وحتى الناظر نفسه كلياً للمسيحية ، لا يعتقد فعلاً بأن الجنس البشري وهو يتقدم على طريق المعرفة كانت تتناقص معه وتيرة المعجزات تدريجياً حتى انتهت . فالقصص الشائعة عن المسيح بعد موته ، والقصص المشابهة التي رواها آخرون ، كل هذه القصص لم يجد العقل غير النقدي للمسيحيين الأوائل ما يدعو لضرورة وضعها موضع تساؤل . ومع تقدم الإنسان ، وصيرورة تفكيره أكثر منطقية ، تحسن انتقاؤه لمعتقداته ، لذا من غير المدهش تقلص مساحة المعجزات المنقولة .

الأناجيل نفسها فيها بعض الأمور التي توحى بأن قصص المسيح كصانع معجزات نشأت بعد موته . ومثال ذلك أن إنجيل مرقس ينقل أن المسيح عندما كان يتجول في بلده " لم يقم بأي عمل جبار هنالك .. لأن الناس لم تكن تؤمن " (٦) وهؤلاء الناس هم الذين عرفوا المسيح أفضل معرفة ، وإن أنكروا لاحقاً حكاية امتلاك المسيح لقوة فوق طبيعية فالرد جاهز : هؤلاء الناس لم يروا المسيح يقوم بالمعجزات قط لأنهم لم يكونوا مؤمنين .

وإشارة أخرى ممكنة هي حالة الصمت التي يقال إن المسيح قد فرضها على بعض الذين أبرأهم . ومثال ذلك أنه بعد إشفائه لأبرص ، يقال بأن المسيح قام بما يلي : انتهره وأرسله حالاً وقال له " انتبه ، لا تقل شيئاً لأحد " (مرقس ١) .

ومرة أخرى ، إن انتشرت شائعات قدرة المسيح على المعجزات بعد موته ، وإن تشكى الناس من أنهم لم يروا هذه القدرة في حياته ، فالتفسير كان التالي : لم تكن المعجزات معروفة ببساطة لأن المسيح أمر بالصمت . يكتب لويزي :

" الصمت المتكرر المفروض على هذه الحالات كان تفسيراً على ما يكفي من السذاجة ولكن لا مفر منه لسبب ... عدم سماعهم بها (المعجزات) من قبل " (٢٨) .

إذا قارنا أخبار المعجزات الواردة في الأنجيل الثلاثة المتشابهة (متى ومرقس ولوقا) فسنجد أننا ، ونحن نتنقل من أقدمها إلى أحدثها ، نرى بعض المعجزات تتضخم . لتأمل هذا المقطع من إنجيل مرقس ، الإنجيل الأقدم :

ذاك المساء ، عند الغروب ، جاؤوا له بكل المرضى أو المسكونين بالشياطين .. وأبرأ

الكثير من المرضى بأمراض مختلفة وأخرج الكثير من الشياطين (١) .

لنقارن نفس الحادث كما يروي الإنجيلان الآخريان ، متى ولوقا (الذين من المرجح أنهما أخذوا أصل الوصف من مرقس وعدلاه) إنجيل متى :

وفي ذاك المساء جاؤوا له بكثير ممن تسكنهم الشياطين ، وأخرجها بكلمة واحدة وأبرأ كل

من كان مريضاً . (٨) .

أنجيل لوقا :

وبينما كانت الشمس تغرب ، كل من كان عنده مريض بأمراض مختلفة ، جاء له به ، ووضع يده على كل واحد منهم وأبرأه . (٤) .

بحسب مرقس ، جاؤوا بالكل إلى المسيح وشفا الكثير منهم ، وبحسب متى جاؤوا بالكثيرين وأشفاهم كلهم ، وبحسب لوقا جاؤوا بالكل وأشفى الكل . فالمعجزة تواصل التضخم دائماً . وكما يلاحظ إليه روبرتسون " نحن نشهد التنامي المستمر للأسطورة " (٢٩) .

أي معجزة مزعومة مسجلة كحادثة تاريخية تخضع لنفس النقد الوارد في بداية هذا النقاش . والأمر من هذا أن المسيحي يواجه مشكلة الانتقائية . فعلى أي أساس يؤمن بمعجزات المسيحية وينكر المعجزات التي ترونها الأديان الأخرى ؟ كيف يمكن التمييز بين المعجزات الجديرة بالتصديق والمعجزات غير الجديرة به؟ أو ، لندفع هذه النقطة أبعد قليلاً ، بعد القبول بصحة المعجزات المذكورة تاريخياً ، كيف يمكن التمييز بين حقائق التاريخ وخيال الأساطير ؟

هذا يضعنا وجهاً لوجه أمام الاعتراض الرئيسي على المعجزات التاريخية الذي طرحه أساساً ديفد هيوم في بحث ما يخص الفهم الإنساني ، وهذا الاعتراض هو " لم تبلغ أي شهادة على أي شكل من أشكال المعجزة مرتبة الترجيح قط ، بله مرتبة البرهان .. " (٣٠) . وها هو البرفسور فلو يكتف فكرة هيوم :

الأمور الأساسية هي : أولاً أن بقايا الماضي الحالية لا يمكن اعتبارها دليلاً قط ، إلا إذا افترضنا أن

النواظم الأساسية القائمة وقتها مازالت قائمة اليوم . ثانياً : أن المؤرخ وهو يندل قصارى جهده لتقرير

ما حدث فعلاً عليه استخدام معايير كل معرفته الحالية ، أو المعرفة بالقرينة، لما هو مرجح أو غير مرجح ،

لما هو ممكن أو غير ممكن . وثالثاً بما أن المعجزة لا بد من تعريفها بعبارات الاستحالة العملية ، فإن

تطبيق هذه المعايير لا بد أن يستثني البرهان على المعجزة (٣١) .

بعبارات أخرى ، من غير مقاييس عقلانية نفصل بها الواقعة الممكنة عن الهراء ، من غير وسيلة للتمييز بين

الممكن والمستحيل ، لا يمكن قيام أي دراسة لتاريخ الإنسان . وبما أن المعجزة ، تحديداً ، لا تتسجم مع

المقاييس العقلية فمن السخف الحديث عن " المعجزات التاريخية " ، فهي تناقض بحد ذاتها . إن الإقرار بصحة

المعجزة التاريخية يعني التخلي عن إرشادات العقل ، والتخلي عن هذه الإرشادات يعني العجز التام عن

قول أي شيء تاريخي . - بما فيه المعجزات - لأن الإنسان بهذه الحال يكون قد دمر وسيلته في التمييز . لذا ،

كما يؤكد هيوم " فالقاعدة الأساسية أنه لا يمكن لأي شهادة إنسانية أن تكون من القوة بحيث تصير شهادة

على المعجزة وجعلها أساساً كافياً لأي منظومة دينية " (٣٢) . هذه الورطة التي لا بد أن يواجهها المتدينون ،

الورطة التي لا بد أن تنتج من أي محاولة " للبرهنة " على المعجزات (وهذه المحاولة معناها : بين بعملية عقلية

وجود هذا الذي بطبيعته يناقض العقل) .

بما أنه لا يمكن لأي شهادة إقامة حدوث معجزة ، فأى تفسير لحادث بالوسائل الطبيعية ، بغض النظر عن

الدرجة التي يبدو فيها غير مرجح ، ستكون درجة ترجيحه أكبر مما هي عليه في حال اللجوء إلى القوى

القوى فوق الطبيعية . هذا المبدأ ، الذي هو أساساً تطبيق لسكين أو كام (مبدأ الاقتصاد الشديد) في التفسير اقترحه هيوم :

عندما يخبرني شخص ما أنه رأى ميتاً يعود إلى الحياة ، أتساءل فوراً أيهما الأرجح أن يكون هذا الشخص يخدعني أم أنه مخدوع أم أن الواقعة التي يرويها لابد وأنها حصلت . أوازن بين الأعجوبة والأعجوبة الأخرى ، وبحسب التي أجدها أكبر أطلق حكمي ، ودائماً أرفض الأكبر . إن كان زيف شهادته أكثر عجباً من الحادث الذي يرويهِ ، عندها ، وليس قبلها يمكنه أن يدعي أن له سلطة على معتقدي أو رأيي^(٣٣) .

يعرض توماس باين هذه النقطة الأساسية نفسها بطريقة مباشرة :
إن رأينا .. شخصاً يصف معجزة يقول إنه رآها ، فهذا يثير سؤالاً في الذهن جوابه بسيط جداً . وهذا السؤال هو هل من المرجح أن تغير الطبيعة مسارها أم أن هذا الرجل يكذب ؟ لم تسبق لنا رؤية الطبيعة تغير مسارها في زمننا ، ولكن عندنا أسباب للاعتقاد بأن ملايين الكذبات تحدث بنفس الوقت ، فالفاضلة إذن على الأقل بين ملايين وواحد إن هذا الذي يحكي عن المعجزة يكذب^(٣٤) .

رأينا كيف أن اللجوء إلى المعجزات عاجز عن إظهار الاعتقاد بكائن فوق طبيعي ، أو دعم الإيمان بوجوده . فالمعجزات ، كما يعترف الكثير من المسيحيين صراحة ، يجب قبولها باعتبارها أشياء من الدين . وهنا يفترق المسيحي والملحد .

القسم الثالث المناقشات المؤيدة لوجود إله

إن تفسير المجهول بالمعلوم إجراء طبيعي ، أما تفسير المعلوم بالمجهول فشكل لاهوتي من الجنون .
ديفيد برووكس
ضرورة الإلحاد

١ ثامناً - اللاهوت الطبيعي

I

الملاذ الأخير

كل الطرق أمام المسيحي مسدودة . فإلهه ، الذي ينوس بين اللانسجام واللاأدرية ، لا يمكن إنقاذه عبر الإيمان أو الوحي . ولكن من غير المتوقع أن يستسلم المتدين العنيد عند هذه النقطة . قد يعترف بأن المفهوم التقليدي للإله هراء بهراء ، لكنه يصر أن كائناً فوق طبيعي، بغض النظر عن مواصفاته ، يمكن معرفة وجوده بالعقل. قد يقول بأن هناك دليلاً في الطبيعة على وجود القوة فوق الطبيعية، وهذه القوة تسمو على القوانين الطبيعية . وفي الوقت الذي لا نعرف فيه مواصفات هذا الكائن (لذا ليس عندنا مفهوم واضح له) نعرف أن هناك شكلاً ما من أشكال الكائن فوق الطبيعي ، بصرف النظر عما هو . وهذا هو المقصود بكلمة "إله".

والآن نعود إلى " إله " بحالته الدنيا ، لا إلى " الله " . إذا كانت هذه العودة مشروعة ، فمناقشات اللاهوت الطبيعي ستدل على شكل من أشكال الفوق طبيعي ، لكنها لن تقيم وجود كائن ذي مواصفات مربةكة ومتناقضة كالله المسيحي . أفضل ما يحققه اللاهوت الطبيعي بالنسبة للمسيحية هو تزويدها بأساس للتدين العقلاني ، لكنه لا يمكن له قط أن يحو التناقضات الملازمة لفكرة المسيحية عن الله .

ونحن نعاين اللاهوت الطبيعي، نكون نبحث عن دليل ما، ولو طفيف جداً، على وجود كائن يقبع خارج إطار العالم الطبيعي. بعبارات أخرى، بتخلصنا من المسيحية تحديداً، ترانا معنيين بأرضية الاعتقاد الديني عموماً. هل هناك أسباب عقلية للإيمان بوجود أي شكل من أشكال الكائن فوق الطبيعي بصرف النظر عما يمكن أن تكون عليه مواصفاته المحددة؟ إذا انهارت الآراء العامة المؤيدة للإله، فالإلحاد، بمعناه العام، سيتوطد بثبات .

لقد ساءت سمعة الدين الطبيعي في العقود الأخيرة ، مع أنه ينبعث بين الفينة والأخرى . فالبروتستانت الليبراليون مقتنعون بلامشروعية الدليل العقلاني على وجود إله ، أما الكاثوليك (ومعهم بعض الأصوليين البروتستانت) فما انفكوا يدافعون عن اللاهوت الطبيعي . فاللاهوت الكاثوليكي له بنية فلسفية صارمة تركز كثيراً على الأكوييني ، لذا فإنكار مشروعية البراهين الدينية الطبيعية ستدمر هذه الفلسفة من أساسها . وحتى يجد المرء دفاعاً مستميتاً عن وجود الإله ، عليه أن يتناول أقرب كتاب له عن الفلسفة الأكويينية .

بعد قطع الطريق على أي لجوء ممكن إلى الإيمان والوحي ، صار بمقدورنا معاينة المحاولات المختلفة لإقامة الدين الطبيعي بأي شكل ممكن . وخلافاً للكثير من الكتب عن الدين ، فهذا النقاش للاهوت الطبيعي يلقي في نهاية الفصول التي تعالج المظاهر الفلسفية للاعتقاد الديني . قمت بهذا لهدفين : أولاً أمكن لنا استئصال الدين المسيحي بتحليل مفهوم إلهه . طالما أن إله المسيحية كتلة من الخصائص غير المفهومة ، لذا يستحيل — من حيث المبدأ — إقامة الدليل على وجوده عقلياً . حتى أن المسيحي لا يفهم معنى عبارة " الله موجود " ، بله تبيان وجود هذا الكائن غير القابل للفهم .

ثانياً بإبطالنا لمسألة اللجوء إلى الإيمان أو الوحي ، أجبرنا المتدين على أن يتحرك فقط في ساحة العقل . فبعض المتدينين يشرعون بتبيان وجود الله عقلياً بحماس ، وعندما ينحسرون في الزاوية ينكصون ليستنجدوا بالإيمان. والوحي . وبإغلاق هذه المنافذ قبل النقاش نكون قد منعناهم من الاستفادة من المناورات الخادعة . إما أن يقوم الله على العقل أو أن لا يقوم قط . هذا المبدأ الأساسي لا يمكن المساومة عليه لأن التنازل عن ستمتر واحد منه يعني التنازل عنه كله .

٢- شروط البرهان

قبل البحث في آراء محددة ، يجب أن نقوم بتمهيد أرض النقاش ، أي يجب تحديد شروط عامة لا بد أن يليها المتدين قبل أن يبدأ بالنقاش :

أ- على النقاش المؤيد لوجود إله ألا يحتوي افتراضات دينية مسبقة . فهو لا يمكنه افتراض صحة أمر ما في الوقت الذي يحتاج فيه هذا الأمر دليلاً على صحته .

هذه المغالطة (المعروفة باسم " طلب السؤال " شائعة بين المتدينين غير المدربين فلسفياً . ومثال ذلك أن المؤمن عندما يواجه ملحداً يهتف قائلاً " إذا كان الله غير موجود فما الذي أوجد هذا الكون ؟" .

فالمغالطة بهذه الأسئلة يجب أن تكون واضحة . بفرض أننا إذا اعترفنا أولاً بحاجة الكون إلى تفسير سمي أو بأن الكون يبدي انتظاماً ، سيلبي ذلك الاستنتاج الأوتوماتيكي بأنه السبب الأول أو المنظم الأكبر . إلا أن هذه الأمور ليست قضايا النقاش بين المتدينين والملحدين . فالسؤال ليس " ما هو سبب وجود الكون ؟" بل هو " هل يتطلب وجود الكون تفسيراً سببياً؟" . وبنفس الطريقة فالسؤال ليس " ما المسؤول عن التنظيم في الطبيعة؟" بل " هل تبدي الطبيعة انتظاماً؟" .

إن إخفاق المتدين بالإمساك بهذه الأمور بإحكام ينتج عنه الكثير من التشوش . يُطرح الإله حلاً لمشكلة ميتافيزيقية ، ولكن ما لا يتم التفكير فيه إن كانت هناك مشكلة من هذا القبيل أم لا . تتم صياغة المشكلة بطريقة يصير معها أي حل بالشروط الطبيعية غير مقبول ، وعلى هذا النحو يتمهد الطريق أمام فوق الطبيعي . للبرهنة على أن فوق الطبيعي هو " المسبب الأول " ، على المتدين أن يبين - لا أن يفترض - أن الكون يحتاج تفسيراً سببياً . وللبرهنة على المصمم فوق الطبيعي ، على المتدين أن يبين - لا أن يفترض - أن الكون فيه تصميم . وبهذا الشكل تكون كل المناقشات الأخرى . إن الفشل بإقامة هذه الأمور الأساسية يبطّل أي برهان مفترض يأتي من " المشاكل " المفترضة .

ب- إن وجود الكائن فوق الطبيعي يجب أن يتقرر فقط على أساس الدليل والنقاش ، ولا مجال إلى الاستنتاج بالإيمان .

هذه النقطة قمنا بها أساساً قبل الآن ، لكنها بحاجة إلى المزيد من التأكيد . ثمة تيار خفي قلما يتم التصريح به ، ألا وهو أن بعض الكتابات الدينية توحى بأن المتدين يدرك بطريقة ما وجود قوة في النقاش لا يدركها الملحد ، وأن " الإيمان " شرط مسبق لهذه البصيرة . في الوقت الذي تكون فيه المناقشات المؤيدة

لوجود إله غير صحيحة تماماً (ولهذا لن تقنع غير المؤمن) ، إلا أن المتدين يجادل بان المرء "سيرى" قوة هذه المناقشات - الدلائل الكثيرة على وجود الله في الطبيعة - إذا قام المرء أولاً بالاعتقاد بها على أساس الإيمان .

الفيلسوف المعاصر ستيفن تولين يدافع عن أطروحة مشابهة في المقطع التالي من العقل في الأخلاق :

إن وجود الله .. ليس شيئاً نطلب دليل وجوده ولا جملة " الله موجود " يجب

تصديقها في حال ، وفقط في حال ، كان الدليل على صحتها لا بأس به . إن

آخر سؤال نسأله عن الله إن كان الله موجوداً ، بل علينا أولاً قبول فكرة " الله "

وبعدئذ سنكون في وضع نشير فيه إلى دلائل تدل على وجوده^(١).

لهذا المقطع المدهش مضامين مأساوية . ولامعقولية تميز تولين بين " دليل وجود " و " دلائل تدل على

وجود " تتوضح إذا تخيلنا بدل النقاش بين المتدين والمحدد نقاشاً بين مؤمن بالجنيات وغير مؤمن بها .

المؤمن : على رأسي جنية سحرية .

غير المؤمن : لا أرى شيئاً .

- : طبعاً لا تراها ، فهي غير مرئية .

- : كما أنني لا أتحمسها .

- : إنك لا تتحمسها لأنها ليست مؤلفة من المادة . تذكر إنها سحرية .

- : لماذا عليّ حتى أن أتقبل فكرتك عن الجنية من الأساس ؟ كيف هي جنيتك وما هو دليل وجودها ؟

- : إن وجود جنيتي ليس شيئاً نطلب دليل وجوده . فآخر سؤال تسأله عن جنيتي إن كانت موجودة ، بل

يجب أولاً أن تقبل فكرة جنيتي غير المرئية وبعدها سنكون في وضع نشير فيه إلى دلائل تدل على وجودها .

لاعقلانية هذا الطرح واضحة . فالدليل حتى يصير أساساً للاعتقاد لابد أن يسبق قبول الفكرة . إذ من غير

المعقول قبول الفكرة أولاً لنبحث بعدها عن دليل يدعها . فهذه عقلنة وليست عقلانية .

لنفترض ، كرمي للنقاش ، أن غير المؤمن في حوارنا يقبل بفكرة الجنية غير المرئية قبل طلب البرهان . فماذا

ستكون دلائل وجود الجنية ؟

غير المؤمن : حسناً ، سأقبل بجنيتك بدون دليل ، ولكن عليك أن تخبرني بالمزيد عنها طالما أنني لا أعرف

حتى بماذا عليّ أن أؤمن .

المؤمن : جنيتي هي سبب المطر .

- : ما هي ، لنصوغ نفس الصياغة ، الدلائل التي تدل على وجودها ؟

- : كلما تمطر ترى جنيتي وهي تفعل فعلها . ماذا تريد دليلاً أكثر من ذلك .

هذا الحوار مماثل لحوار المتدين الذي يستخدم كلمة " الدليل " بنفس الطريقة . فهو أولاً سيطلب من الملحد

قبول فكرة الإله - خالق الكون والمسؤول عن انتظامه - وبعدها يشير إلى وقائع وجود الكون وأن الكون

ييدي انتظاماً . وهذه الوقائع ستؤلف " أدلته على " وجود إله ، هذه الأدلة حددها من داخل الوجود .

وهنا نرى نتيجة (وربما الحافز على) الإصرار على قبول فكرة الإله قبل التفكير بالدليل . فهذا يسمح للمتدين عملياً بتفصيل دليله بحسب المواصفات المطلوبة .

طالما أن هذا النموذج من النقاش يعرض حاجة محسوسة لعقلنة الإيمان ، فإن تحليله يقع ضمن نطاق السيكلوجيا أكثر مما ضمن نطاق الفلسفة . وبالنسبة لهدفنا الحالي ، فإن الاستخدام السابق " للدليل " - أو لأي دليل يدعي لنفسه بحق الامتياز - قد نستبعده كلياً من التفكير الجدي . وسنهتم فقط بالدليل على وجود الكائن فوق الطبيعي . وما لم يوجد أي دليل يصير الإلحاد هو الحقيقة .

ج- يجب الفصل بين " الدين العقلائي " و " المتدينين العقلائين " . فإمكانية " الدين العقلائي " تعتمد فقط على إمكانية إظهار وجود كائن فوق طبيعي . أما " المتدين العقلائي " فما يحفز به على الإيمان بإله أن وجود الإله يمكن قيام دليله بالعقل .

المتدين العقلائي يجب أن يؤسس إيمانه على افتراض صحة المناقشات العقلية ، وإذا ما بينت هذه المناقشات عدم صحة هذا الافتراض ، عليه التخلي عن إيمانه بإله . وبعبارة أخرى ، فإن صحة أو عدم صحة المناقشات الدينية يجب أن يكون لها معنى بالنسبة للمتدين العقلائي .

مرات عديدة في الماضي ، قبل أن تصير معرفتي أفضل ، انخرطت في مناقشات مع متدينين يدعون أن أساس إيمانهم عقلائي . وبعد ساعات من النقاش الدؤوب وأنا أوضح لهم الخلل في نقاشهم ، كنت ألتقي رداً من هذا القبيل " حسناً ، ليس مهماً أن هذه البراهين غير صحيحة لأنني على أي حال أؤمن بوجود إله " .

المؤمن الذي يلجأ إلى هذا الطرح لا يحق له ادعاء العقلانية، بل فقدان الاستقامة. بالنسبة لهذا المؤمن، أي إظهار عقلائي لإله لا علاقة له بالموضوع، هذا الإظهار سيكون، لنقل، مصادفة سعيدة، أداة مفيدة ضد غير المؤمنين .

قبل نقاش ادعاء أي متدين بالعقلانية ، لابد من سؤال السؤال التالي : " إن تبين أن أراءك غير صحيحة فهل ستخلى عن إيمانك بإله؟ " إذا كان الجواب " لا " ، كما هي العادة ، فأني نقاش تال مضیعة للوقت . لأن أي ادعاء بالعقلانية من جانبه أو اهتمام بالحقيقة محض ادعاء طالما أنه لامبال بصحة آرائه . هذا ، لنستخدم تعبيراً مخففاً ، نفاق .

طبعاً إن الحافز للنقاش لا يؤثر على قيمة النقاش بحد ذاته . فقد تجري مناقشة في منتهى العمق لأكثر الأسباب نفاقاً وقلة وجدان . لذا فإن إمكانية الدين العقلائي منفصلة عن وجود أو عدم وجود متدينين عقلائين . لقد أكدت على هذه المناورة السيكلوجية بالقبول اللفظي بالاحتكام للعقل للفصل بين الوجدانيين وقليلي الوجدان بين " المتدينين العقلائين " في مواقف محددة .

٣- الله كمفهوم تفسيري

معظم مناقشات الدين الطبيعي لها نفس النموذج الأساسي . كلها تبدأ بظاهرة طبيعية ، بواقعة ، بحسب المتدين ، تتطلب تفسيراً . لكن هذه الواقعة ، يقول المتدين ، لا تفسر بعبارات الظواهر الطبيعية الأخرى ، لذا لابد من افتراض وجود كائن فوق طبيعي ، مملكة غير مقيدة بالقوانين الطبيعية ، كتفسير لها .

هذه الطريقة يدعي المتدين الانتقال من الطبيعة ، من واقعة مرئية حقيقية ، إلى شيء خارج الطبيعة . فمفهوم فوق الطبيعي يقوم بدور التفسير ، هذا التفسير يزعمون أنه يفسر شيئاً لا يتفسر بغير ذلك . بدون فوق الطبيعي يصير الكون الطبيعي (أو بعض مظاهره) " مجرد واقع أعشى غير قابل للفهم " . وهكذا يبرز المدافع عن الدين الطبيعي بطلاً للعقل ، فنراه يؤكد بأن الدين يفسر الكون ويضعه في متناول فهم الإنسان . ومن جهة أخرى فالإلحاد يحيل الكون إلى شيء غير مفهوم . وبما أن الملحد ينكر إمكانية تفسير الكون الطبيعي ، إذن عليه أن يقنع نفسه بالكون المنسجم غير القابل للتفسير .

على كل حال ، هذه الصورة عكس الحقيقة . من ينكر على الإنسان إمكانية فهم الطبيعة هو المتدين لا الملحد . وهو أيضاً من يحيل الكون شيئاً غير قابل للفهم لا الملحد . لنعائين هذه القضية بتفصيل أشد . إن القول بأن الكون مفهوم يعني في هذا السياق : أ- الكون يتطلب تفسيراً . ب- هذا التفسير ممكن للإنسان . أما القول بأن الكون غير قابل للفهم فيعني : أ- الكون يتطلب تفسيراً . ب- هذا التفسير غير ممكن بالنسبة للإنسان .

فالمتمدين يدعي أنه يتبنى الموقف الأول ، أما في الواقع فيناقش بأن تفسير الكون ، في الوقت الذي يكون فيه مطلوباً ، لا يمكن أن يفهمه وعي الإنسان . لذا فهو ينزل بالكون إلى درجة عدم قابليته للفهم . لتأمل طبيعة التفسير . فهو يبنى جسراً مفهوماً من المعلوم إلى المجهول ، وبهذا يربط غير المفسر في سياق معرفة المرء . فالفكرة الجديدة يجب دمجها ضمن التسلسل التصاعدي للمفاهيم عند المرء لتصير معرفة . والفكرة التي لا تندمج بهذا السياق تنوجد في فراغ مفهومي ، إذ لا يمكن فهمها لافتقاد المرء إلى إطار المفاهيم الضروري للفهم .

فعملية التفسير تتألف أساساً من دمج الفكرة الجديدة أو المفهوم الجديد ضمن سياق المعرفة الحالية للمرء . ولأن الناس تختلف وفقاً لسياق معرفتها ونطاقها ، يكون التفسير نسبياً لمن يبحث عنه . فالتفسير المرضي لفلان قد لا يكون مرضياً لغيره . فمثلاً ، نحن نبسط لغتنا ونحن نشرح شيئاً للطفل حتى نعوض مجال معرفته المحدودة . والعالم أيضاً قد يفهم تفسيراً لا يفسر شيئاً للإنسان العادي الذي يفتقد الخلفية التقنية المطلوبة . فالتفسير يجب أن يقدم فهماً ، وليس بوسع المرء أن يفهم شيئاً يقع خارج إطار مفاهيم دلالاته .

بينما تختلف تفاصيل المعرفة بين الناس ، إلا أنهم كلهم يكتسبون المعرفة بسياق واحد عام ، سياق الكون الطبيعي القابل للمعرفة . إذا جردنا المعرفة من هذا الإطار تصير المعرفة استحالة والتفسير غير قابل للفهم . لتتذكر أن ما فوق الطبيعي لا يمكن لوعي الإنسان فهمه . عندما يطرح المتدين الكائن فوق الطبيعي فهو لا يطرح مجرد أن المجهول حالياً قد نفهمه بدرجة أكبر من المعرفة ، بل يطرح غير القابل للمعرفة الذي هو خارج استيعاب الإنسان ، هذا الذي لن يفهمه الإنسان قط بصرف النظر عن مدى معرفته . وبما أن فوق الطبيعي لا بد أن يبقى إلى الأبد خارج سياق معرفة الإنسان ، إذن فهو متناقض بذاته لأن المرء لا يمكنه تفسير المجهول بالرجوع إلى غير القابل للمعرفة .

فالمتمدين بقيم هوة بين الكون ومعرفة الإنسان بادعائه بأن الكون يتطلب تفسيراً ثم باشتراطه بأن هذا التفسير لا يمكن أن يتم بلغة الظواهر الطبيعية (أي القابلة للمعرفة) وبهذا يعلن أن هذه الهوة لا يمكن جسرهما وأن أي محاولة لفهم الكون في سياق المعرفة الإنسانية محكوم عليها بالفشل . لذا ، نراه يقول ، علينا العودة إلى ما فوق الطبيعي وغير القابل للمعرفة .

على كل حال فإن فوق الطبيعي لا يبنى جسراً مفهوماً من المجهول إلى المعلوم ، إنه لا يدمر الجسر فقط بل يدمر ذات إمكانية بنائه إلى الأبد . ووفقاً للمتمدين ، لا يمكننا أن نصل قط بين ما يتطلب تفسيراً (الكون أو بعض الظواهر الطبيعية) وبين سياق معرفة الإنسان ، فالقول بأن الله مسؤول عن الكون يعني القول بأن تفسير الكون غير قابل لأن يفهمه الإنسان ، أو بعبارة أخرى لا يمكن وجود أي تفسير . إن طرح ما فوق الطبيعي لا يفسر شيئاً ، إنه فقط يؤكد عقم التفسير .

وعلى هذا النحو ، فالكون الذي طالب المتمدين أصلاً بتفسيره ، يعترف نفس المتمدين بأنه خارج استيعاب الإنسان . وبحسب المتمدين ، يتطلب الكون تفسيراً لا يمكن للإنسان أن يفهمه . وهذا يجعل الكون غير قابل للفهم بكل معنى الكلمة .

إلا أن الملحد لا يواجه هذه المشكلة . فالكون — الوجود الكلي — بالنسبة له ، وحدة كلية ميتافيزيقية ، أي غير مشتقة من غيرها ، وبوصفه كذلك لا يحتاج تفسيراً . والكون الطبيعي القابل للمعرفة يقدم سياقاً تصير فيه كل التفسيرات ممكنة . لذا فالمطالبة بتفسير للكون نفسه عبارة عن سخف أبستمولوجي . كورلس لامونت في فلسفة الإنسانية يصوغ هذه النقطة كما يلي :

في التفسيرات العلمية الدقيقة كما في القضايا الفلسفية النهائية غالباً ما نصل مرحلة يصير

فيها من غير المفيد الإلحاف في سؤال " لماذا؟ " في هذه المرحلة علينا القول " الأمور مبنية بهذه

الطريقة أو أن هذا سلوكها " . فسرعة الضوء هي ما هي عليه وقانون الجاذبية يفعل فعله بالشكل

الذي يفعله به وعدد البروتونات والإلكترونات في كل نوع من أنواع الذرة هو ما هو عليه . ولا

بحالة من هذه الحالات يمكن تقلص جواب مفهوم على لماذا ... في العلم كما في الفلسفة ، عند هذا الحد

نصل أخيراً ونحن نلاحق بعض التساؤلات إلى أدنى مستوى " (٢) .

بما أن الملحد لا يقبل فرضية أن الكون يتطلب تفسيراً أولاً وقبل كل شيء ، وبما أنه يرفض الفرضية أ

المذكورة أعلاه ، فهو لا يقنع بأن الكون (أي تفسير الوجود) إما مفهوم أو غير قابل للفهم . بل إنه يناقش

بأن مفهوم التفسير — ومن هنا فكرة " القابلية للفهم " — لا تنطبق على الكون ككل . فالإنسان لا يستطيع

تفسير سبب وجود الطبيعة لأن أي محاولة تفسير ستفترض منطقياً الوجود المسبق للطبيعة . وإذا ما جردنا مفهوم

التفسير من إطار الكون الطبيعي فإنه يتجرد من معناه . فالكون ليس موجوداً لسبب ما بل إنه ببساطة موجود .

والملحد لا يعتقد بالطبع بأن الكون مفهوم بمعنى آخر ، وتحديدًا بأن مجريات الحقيقة معروفة . والأكثر من

هذا أنه يمكننا تفسير وجود وفعل وحدات معينة بالرجوع إلى وجود وفعل وحدات أخرى كانت سبباً

لتحدرها منها . إلا أن كل هذا يحدث في سياق الكون الطبيعي . ومفهوم " التفسير " إن رفع خارج هذا الإطار لا تعود له أي وظيفة يؤديها .

فالمُتدين يحفر لنفسه حفرة لا يمكنه الخروج منها قط . إنه يخلق مشكلة عندما يطالب بتفسير لوجود الكون، ولكنه بتدميره للسياق الذي يجعل التفسير ممكنا يحرم نفسه من حل مشكلته إلى الأبد . وعندما يؤكد المُتدين أن الكون الطبيعي يتطلب تفسيراً ، يتابع ليقدم لنا " تفسيراً " بلغة فوق الطبيعي ، وهذه اللغة ، باعترافه هو ، لا يمكن للإنسان أن يفهمها .

كل مناقشات الدين الطبيعي فاشلة ، ومع أنها تختلف في التفاصيل لكنها تفشل لنفس السبب الأساسي . فبنية كل مناقشة تستجر إحالة الطبيعي إلى ما فوق الطبيعي ، التي تعني بلغة المعرفة الإنسانية ، إحالة المعلوم إلى المجهول . وهذه الإحالة المفترضة تركز على نقطة واحدة ، أن مفهوم الكائن فوق الطبيعي يفسر ما لم يتفسر سابقاً . إن كانت هذه المناقشات مشروعة ، عليها تقديم جواب على المشكلة التي شرعت بحلها .

وكما رأينا ، فإن مفهوم الإله ينفي واقعا إمكانية التفسير لأن لها مسؤول عن الظاهرة س إنما يعني أن كائنا ما غير قابل للمعرفة " تسبب " بحدوث الظاهرة س عبر وسيلة غير قابلة للمعرفة .

من الواضح أن هذا ليس تفسيراً بل تسليم، برأي المتكلم، بأن الظاهرة س غير قابلة للتفسير جملة وتفصيلاً. إن سأل طفل أباه كيف جعل الساحر الحمامة تختفي وأجاب الأب بأن " هذا سحر " ، فنحن لا نقبل بهذا كتفسير . ومع هذا فالمُتدين يحاول القيام بمناورة من نفس النوع . فنراه يجيب على سؤاله " كيف نفسر الظواهر الطبيعية ؟ " بـ " إنه ما فوق الطبيعي " ، وهذا الجواب تغني ترجمته " إنه غير القابل للمعرفة " .

تماماً كما أن " السحر " ليس تفسيراً ، فإن " فوق الطبيعي " ليس تفسيراً أيضاً ، بل تسليم بأن التفسير غير ممكن . ولأن مفهوم الإله ليس له البتة أي قوة تفسيرية ، لا يمكن استنتاجه من الطبيعة كتفسير للظواهر الطبيعية . إذا كان وجود الكون (أو أحد وجوهه) كما يدعي المُتدين ، يتطلب تفسيراً فإن إدخال الكائن فوق الطبيعي لا يقدم هذا التفسير .

لأن فوق الطبيعي غائب تماماً عن معادلة التفسير ، فالموقف الطبيعي منيع . والتقدير غير الكافي لهذه النقطة تكون نتيجته تلطف تجاه الموقف الديني لا يستحقه . فأنتوني فلو في كتابه الباهر الله والفلسفة يركز بإلحاده على ما يسميه " بالحدس الستراتوتي " (تيمنا بستراتو اللامبسكوي ٢٦٩ قبل الميلاد) وهو " الحدس بأن الكون كل ما هو موجود ، من هنا فكل ما يمكن تفسيره يجب أن يتفسر بالرجوع إلى ما في هذا الكون ومنه " (٣) . بكلام آخر ، كما يقول فلو في مقدمة للفلسفة الغربية " كل ظواهر الكون يمكن أن تتفسر ولا بد من تفسيرها دون الرجوع إلى أي مبدأ أو مبادئ بمعنى " خارج " و " ما وراء " (٤) .

بمذه الحدود اتفق مع فلو تمام الاتفاق ، لكنه وهو يدافع عن موقفه نراه يكتب :

السبب في أن الطبيعية الملحدة يجب أن يكون لها هذه الأسبقية السيادية على الدين

بكونها رؤية أكثر اقتصاداً . فالمُتدين يسلم بالأمور أكثر من الملحد ، وبالتالي فإن مغبة

البرهان تقع على عاتقه (٥) .

ويشرح فلو بأن هذا تطبيق لسكين أو كام على الخلاف بين الطبيعية وفوق الطبيعية . فالطبيعية هي الأمضى لأنها تقدم التفسير الأمضى والأكثر اختصاراً بين الاثنتين ، وهكذا :

على اللاهوت الطبيعي بكل تأكيد أن يقبل بالحدس الستراتوي كنقطة انطلاق له .

وطبعاً سيقبل هذا القبول فقط كحدس يمكن إبطاله ، قبولاً يهدف بنقاشه إلى الهزيمة^(١).

ويكتب فلو مرة أخرى في الله والفلسفة عن حدسه الستراتوي بأنه "طبعاً قابل للهزيمة بالنقاش المضاد"^(٢). هنا علي أن أتوقف وأمسك بتلابيب الموضوع . إن فلو محق تماماً بإصراره على ضرورة أن يشكل الكون الطبيعي نقطة انطلاقنا للاستقصاء ، وهو على صواب بتوضيحه أن مهمة البرهان تقع فقط على عاتق المتدين . لكنه مخطئ ، أو على الأقل مضلل ، بمنحه الدين إمكانية احتلال مكان الطبيعية عبر النقاش . إذ لا وجود لمثل هذه الإمكانية ولو من حيث المبدأ .

للطبيعية الأولوية على فوق الطبيعية لا لأنها أكثر اختصاراً منها في تفسيرها ، بل لأنها الإطار الوحيد الذي يصير فيها التفسير ممكناً .

لنعد إلى النقطة التي ثبتناها سابقاً ونحن نناقش المعجزات : فالتنافس بين الطبيعية وفوق الطبيعية ليس معركة بين أسلوبين يتنافسان على التفسير ، حيث نختار الطبيعية لأنها أسلوب تفسير أفضل وأكثر اختصاراً ، بل لأنها الأسلوب الوحيد الذي يمكن من التفسير . فالطبيعية هي السياق الوحيد الذي يكون فيه مفهوم التفسير معنىً .

وما أن يتعد المتدين عن إطار السببية الطبيعية والمبادئ العامة أو " القوانين " التي يفهم بها الكون حتى يمنع نفسه من حق مفهوم التفسير ويحول دون إمكانية تفسير أي شيء . في الفصلين التاليين سنتفحص بعض المناقشات المناقشة عن وجود إله ، وسنرى كيف أن مفهوم الإله سيخفق في تفسير المشكلات التي تم طرحه لتفسيرها . فالمتدين يخترع مشكلات زائفة ويتحدى الملحد أن يحلها ، وهذه المشكلات بالتحليل النهائي ، يعجز المتدين عن حلها .

يقال بأن عدداً قليلاً من الناس كانوا يشكون بوجود الإله حتى بدأ الفلاسفة محاولة البرهنة على وجوده . وسنعرف سبب ذلك ونحن نتأمل المناقشات التالية .

مناقشات علم الكون

علم الكون فرع من الفلسفة يتعامل مع أصل الكون وبنيته. والمناقشة العلمكونية تحاول تبيان وجود إله بالجوء إلى المبادئ الفلسفية أو العلمية لواقعة أساسية للكون، هذه الواقعة، بادعائهم ، لا يمكن تفسيرها من غير العودة إلى الكائن فوق الطبيعي. والمناقشات العلمكونية الشائعة اليوم هي السبب الأول والمصادفة والأنتروبيا .

مناقشة السبب الأول

قد تكون هذه المناقشة الأكثر شعبية بين البراهين الكونية . فقد استخدمها بشكل واسع لاهوتيون من كل الطوائف وعلمانيون . ونظراً للاهتمام الواسع بهذه المناقشة ونظراً للمرات العديدة التي تم الرد عليها ، سنبذو إعادة نقاشها هنا تكراراً . لكن مناقشة السبب الأول ظلت على ما هي عليه ، يكتنفها الغموض والمغالطات ، لذا من الضروري الرد عليها هنا ، ونأمل أن يكون هذا الرد هو الأخير عليها .

لهذه النظرية شكلان رئيسيان . فهي كما يستخدمها بعض المتدينين ، وخصوصاً العلمانيون ، تهدف إلى الدفاع عن فكرة أن " الله في البدء خلق السموات والأرض " . مع أن الفلسفة ثقافتها قليلة لتدل على الخلق الحاصل في ستة أيام ، أو للبرهنة على أن الرب القادر على كل شيء تعب تعباً واضحاً " وارتاح في اليوم السابع من كل عمله " . يدعي المتدين أن بإمكاننا أن نظهر فلسفياً أن الخلق قد تم . " فالبداية " كانت عندمل أوجد الله الكون .

وبحسب هذه النسخة من نظرية السبب الأول ، علينا افتراض سبب أول زمني ، أي أول سبب في الزمان . ونحن نفكر بتال زمني على فترة من الزمن ، لا بد أن نصل أخيراً إلى السبب الأول . إلى سبب بلا مسبب جعل كل شيء يتبدى .

كما يمكن التعبير عن هذه النظرية بتفصيل أشد كما يلي : لكل ما هو موجود سبب ، ولكل سبب سابق سببه وهكذا حتى نصل إلى إحدى نتيجتين : إما أن يصير عندنا سلسلة لا متناهية من الأسباب ، رجوع إلى اللانهاية أو أن هناك سبباً أول ، كائناً لا يتطلب وجوده تفسيراً مسبباً .

ووفقاً لهذه النظرية يستحيل الرجوع بالأسباب إلى اللانهاية . إذ بدون السبب الأول لا يمكن وجود الثاني، وبدون الثاني لا يمكن وجود الثالث وهكذا إلى ما لا نهاية . بتسلسل هذه العملية إلى الخلف نصل إلى النتيجة غير المعقولة من عدم وجود أي شيء . ولكن طالما أن الأشياء موجودة الآن ، إذن لا بد من رفض السلسلة اللا نهائية من الأسباب واستنتاج وجود سبب أول ، وهذا السبب نسميه " إله .. (بتغيير طفيف ، يمكن استخدام هذه النظرية " للبرهنة " على وجود سبب أول للحركة أو سبب أول للتغير . على كل حال هذه مجرد تنويعات للموضوع الأساسي ولا تستحق نقاشاً مستقلاً) .

* عامل رياضي يعتبر مقياساً للطاقة المهدورة في منظومة ديناميكية حرارية . م

ترتكز هذه النظرية السببية على فرضيتين . الأول أن الكون ككل يتطلب تفسيراً سببياً ، والثاني أننا لا يمكننا تقديم تفسير ملائم في سياق الكون نفسه . لذا يجب افتراض سبب أول علوي ، كائناً يسمو على العلاقات الطبيعية للسبب والنتيجة .

بما أن الكون لا يكفي نفسه بنفسه سبباً ، فنحن بحاجة للخروج من الكون للقبض على الواقعة الأساسية لحدوث الكون ، واقعة أنه موجود . إن أنكر الملاحظ وجود الكائن فوق الطبيعي فكيف يفسر إذن وجود الكون؟ لا يمكنه بالتأكيد أن ينوجد " صدفة " ، فلا بد من تفسير سبي .

قبل مناقشة الغموض المفترض للوجود ، من الضروري وضع بعض الملاحظات التمهيدية المتعلقة بهذه النظرية .

١- حتى لو كانت هذه النظرية صحيحة ، فما تستطيعه فقط هو تبيان وجود سبب أول غامض في الماضي السحيق ، لكنها لا تقيم الوجود الراهن للسبب الأول . وعلى أساس هذه النظرية ، لا سبب للافتراض بأن السبب الأول ما يزال موجوداً ، وهذا ما يسحب البساط من تحت أي محاولة لتبيان صحة الدين بهذه الطريقة من تناول الموضوع .

هذا الاعتراض وحده يلغي النسخة الزمنية من النظرية السببية ، لكنه ليس الاعتراض الوحيد الممكن في هذا السياق . ومثال ذلك أن هذه النظرية لا يمكنها إقامة الدليل على أن السبب الأول كان ، أو ما يزال ، " حياً " ، ولا على أن السبب الأول هو ، أو كان الوعي الإله الذي لا حياة فيه أو غير الواعي لا يلزم الدين . في الحقيقة ، حتى لو قبلنا بهذه النظرية ، فأقصى ما يمكنها تبيانه هو وجود شيء ما لا سبب لوجوده . وكما أوضح أحد الفلاسفة " من يؤمن بأبدية الذرة ، أو المادة بشكل عام ، يمكن أن يقبل هذه النظرية ويظل منسجماً مع أفكاره " .

٢- قد يعترض المتدين على هذه الملاحظة الأخيرة ليدعي ليس فقط بوجوب وجود السبب الأول ، بل أيضاً بأن هذا السبب لا يمكن له أن يكون جزءاً من الكون الطبيعي . فالكون لا يفسر سبب وجود نفسه بنفسه ، لكن السبب الأول فوق الطبيعي يعطينا التفسير . لذا ، فهذا السبب الأول العلوي يفسر ما لم يتفسر سابقاً .

لنفترض للحظة أن الكون يتطلب تفسيراً سببياً ، فهل افتراض سبب أولي يعطينا تفسيراً ؟ كيف يكون مفهوم الله بهذه الحال مفهوماً تفسيرياً ؟ سبب أول فوق طبيعي ، لنفترض أنه سبب وجود الكون . لنفكر بطبيعة هذا " التفسير " . هل يقدم لنا إدراكاً مفهوماً للمسألة التي نفكر فيها ؟ هل يقدم تفسيراً سببياً ذا معنى بأي معنى كان ؟ إنه لا يقدم .

إن افتراض إله كسبب للكون يظل يترك سؤالا بلا إجابة. ماذا تسبب بوجود الكون؟ وكيف تسبب به ؟ إن القول بأن إلهاً مسؤول عن وجود الكون قول فارغ دون معرفة طبيعة الإله والأسلوب الذي استخدمه في إيجاداه. إن كان الإله سيقوم بدور التفسير السبي علينا معرفة مواصفات هذا الإله التي يمتلك بفضلها القدرة على

خلق المادة من العدم، ومعرفة العملية السببية القائمة في صلب عملية الخلق التي بفضلها يتصمم الكون كسبب

إن كان الوجود يتطلب تفسيراً سببياً ، كما يؤكد المتدين ، فإن افتراض سبب أولي علوي أو إله لا يقدم مثل هذا التفسير . فحل المتدين عبارة عن إن كائناً غير قابل للمعرفة " تسبب " بانبثاق وجود الكون غير أساليب غير قابلة للمعرفة .

لنتذكر بأن هذا يقدم لنا كتفسير ، كحل عقلائي لمشكلة واضحة . وهذا من المفترض به إزالة الشكوك العقلية لغموض الوجود .

إن القول بأن الله سبب وجود الكون يعني القول بأن الإنسان لا يمكنه قط أن يفهم وجود الكون . فالمتدين يطالب بتفسير سببي للكون وبعدها يفشل بتقديم هذا التفسير . وحتى لو وجد ما فوق الطبيعي فإن " مشكلة " الوجود ستظل محيرة كما كانت . وأخيراً كيف خلق الوجود من العدم ؟ " بطريقة ما " ليس تفسيراً و "بوسيلة غير قابلة للفهم " تفسير أكثر بؤساً . فالمتدين يقع في ورطة من صنعه - " غموض " الوجود - وعليه مواجهة كوناً غير قابل للفهم .

٣- هل مقدمات نظرية السبب الأول صحيحة ؟ هل يتطلب الكون تفسيراً سببياً ؟

ونحن نفكر بالنظرية السببية ككل ، سرعان ما ينبثق أمامنا اعتراض . المقدمة الأولى لهذه النظرية تقول بوجود سبب لوجود سبب لكل شيء بينما تؤكد النتيجة على وجود الكائن فوق الطبيعي بلا مسبب . ولكن إن كان لا بد من وجود سبب لكل شيء ، فكيف يصير الإله استثناءً ؟ يوضح البروفسور جون هوسيرز الطبيعة المتناقضة لنظرية السبب الأول :

.. هذه النظرية ليس فقط غير صحيحة بل متناقضة بذاتها . فالنتيجة القائلة بأن شيئاً

(الله) ليس له سبب تناقض المقدمة القائلة بأن لكل شيء سبباً . إن كانت المقدمة صحيحة

فالنتيجة لا يمكن أن تكون صحيحة ، وإن كانت النتيجة صحيحة فالمقدمة لا يمكن أن

تكون صحيحة . الكثيرون لا يلاحظون هذا الأمر فوراً لأنهم يستخدمون هذا النقاش ليصلوا

إلى الله ، وبعدها يصلوا إلى ما يريدون ينسون كل ما له علاقة بالنقاش ... إن ناقضت النتيجة

مقدمتها فهذه أكبر إدانة بحق النقاش ، التناقض الذاتي^(٢) .

وفي ضرورة الإلحاد ، يقوم ديفد برووكس بنقد مماثل :

المتدين بتنبؤه بالسبب الأول .. يزيل غموض مرحلة ماضية . يفترضون أن السبب الأول هو السبب الذي لم يتسبب وهذا السبب الأول هو الله . اعتقاد كهذا سخف منطقي ، ومثال على العادة القديمة بخلق غموض لتفسير غموض . إن كان لا بد من سبب لكل شيء ، فالسبب الأول لا بد له من سبب ، لذا ، من صنع الله ؟ إن القول بأن السبب الأول كان دائم الوجود إنما يعني إنكار الغرض الأساسي لهذه النظرية . وعلاوة على ذلك ، إن كان معقولاً الافتراض بأن السبب الأول دائم الوجود ، فلماذا من غير المعقول الافتراض بأن مواد الكون كانت دائمة الوجود ؟ إن تفسير المجهول بالمعلوم أمر منطقي ، أما تفسير المعلوم بالمجهول فشكل لاهوتي من الجنون^(٣).

ينبثق تناقض النظرية السببية من تصدعها الأساسي ، مطالبته بتفسير سببي للكون ، للكون بكيته . لدى المطالبة بسبب لكل شيء ، سواء كان وحدة كلية أو حادث ، فالمرء يطالب (بحادث سابق) على وجود الوحدة أو الحادث . فالتفسير السببي ممكن فقط في سياق الوجود . يقول ناثانييل براندن :
ضمن الوجود ، يمكن تفسير انبثاق وحدات جديدة بلغة أفعال الوحدات الموجودة سابقاً .. كل الأفعال تفترض مسبقاً وجود الوحدات . وكل الوحدات الجديدة التي تنبثق تفترض مسبقاً وجود الوحدات التي تسببت بانبثاقها.

كل السببية تفترض مسبقاً وجود ما يفعل فعل السبب . فالمطالبة بسبب لكل الوجود إنما تعني المطالبة بتناقض لأنه إن وجد السبب ، فهو جزء من الوجود ، وما لم يوجد فهو لا يمكن أن يكون سبباً .. السببية تفترض مسبقاً الوجود ، أما الوجود فلا يفترض مسبقاً السببية . الوجود ، وليس " الله " ، هو السبب الأول^(٤).

يوضح هذا المقطع أن نظرية "السبب الأول" تسقط السياق المعرفي الذي يعطي لمفهوم السببية معنى. " ما الذي تسبب بوجود الكون؟ " ، سؤال غير معقول لأنه قبل أن يقوم شيء ويفعل فعله كسبب ، يجب أن يوجد ، أي يجب أن يكون جزءاً من الكون . فالكون يرسي أساس التفسير السببي ولا يتطلب تفسيراً سببياً لنفسه .
تنوضح أولوية المادة في العلم بمبدأ أن المادة لا تخلق ولا تفنى . ج . س . مل ملح إلى الاعتراض السابق على النظرية السببية بقوله : " بحكم الخبرة ... من غير المشروع مد السببية إلى الكون المادي نفسه ، بل فقط إلى ظواهره المتغيرة .. " ^(٥) . تشابمان كوهن ، ملحد إنكليزي شهير ، علّق بأن نقاش السببية خارج سياق الكون " كنقاش طيران العصفور في ظل غياب الجو " ^(٦).

إذن فالكون كان موجوداً دائماً ودائماً سيظل . بعض المتدينين يصعب عليهم قبول هذا ، ويقولون بأن الإله يجعل فهم الكون أسهل . ومع ذلك ، في الوقت الذي يتشكى فيه المتدين من صعوبة تقبل فكرة الوجود الأبدي للكون ، لتأمل بديله : يجب أن نتخيل كائناً فوق طبيعي غير قابل للمعرفة وأبدي الوجود ، والأمر من هذا أن نتخيل هذا الكائن يخلق المادة من فراغ العدم . من الغريب أن أولئك الذين يعترضون على فكرة أبدية

المادة لا يجدون أدنى صعوبة بقبول خلق شيء من لا شيء . بينما يصعب على البعض في البداية استيعاب فكرة الوجود الأبدي ، فإن بديل المتدين بمثابة تمرين على التخيل .

حتى يصير المتدين قادرا على مناقشة السببية بلغة العدم ، ستظل مطالبته بسبب للكون هراء هراء ، وسيظل عاجزا عن الهروب من الطبيعة المتناقضة للنظرية السببية .

٤- أين يتوقف المتدين على إمكانية الارتكاس اللا نهائي للأسباب ؟ وهل هذا ممكن ؟

لتوضيح هذه النقطة من المفيد التفريق بين " السبب الأول " و " الأولية السببية " . فالسبب الأول ، في هذا السياق من النقاش ، يشير إلى كائن لم يتسبب به سبب ، وإنما تسبب بوجود الكون في زمن ما . وهذه الفكرة غير معقولة منطقيا للأسباب التي سلف ذكرها .

أما الأولية السببية فهي أساس ميتافيزيقي لمفهوم السببية . إنها لا تتطلب تفسيرا لأنها تجعل التفسير ممكنا ، إنها أساس كل التفاعلات السببية . فوجود السببية الأولية تفترضه سلفا كل العمليات السببية — كل الحركة والتغير — لذا لا بد من اعتبار وجود هذه الأولية أبديا .

في الوقت الذي لا بد فيه من وجود أولية سببية حتى تكون هناك سببية ، فليس هناك ما يدعو إلى وجود سبب أول في الزمان . إذ ليس هناك ما يمنع من تواصل تعاقب التغيرات من الأزل . وإذا تذكرنا أن الوجود لا بداية زمنية له فلا مشكلة في استيعاب أن التغير ، باعتباره نتيجة طبيعة للوجود ، لا بداية له أيضا .

إلا أن المتدين قد يقول بأنه من غير سبب أولي للتغير لن يكون هناك ثان أو ثالث أو الأسباب الراهنة له . ولكن طالما أن العمليات السببية تحدث الآن ، فلا بد من وجود سبب أول في هذا الزمان .

هذا الرد صحيح جزئيا . إذ بدون سبب أول لا يمكن وجود سبب ثان وثالث إلخ .. وبكلام آخر ، من غير سبب أول لا يمكن تحديد وصف عددي لأي عملية سببية . إلا أن هذا ، على كل حال ، لا يقود إلى أن التفاعلات السببية لا يمكن وجودها الآن .

حتى نحدد وصفا عدديا لأي عملية سببية (سبب أول وثان وألف) علينا افتراض وجود سبب أول ، لأن القول بأن كذا السبب العاشر يعني أن تسعة أسباب سبقت ، لذا لا بد من وجود سبب أول في هذه السلسلة . وبالتالي ، فهذا التكتيك طالما أنه يقوم على القبول المسبق بنظرية السبب الأول يجب رفضه باعتباره مقحما إقحاما .

من حقيقة أن السلسلة السببية تمتد من الأزل ، ينتج أنه لا يمكننا تحديد العدد المتتالي لكل عملية سببية ، ولكن لا ينتج من هذا أن السببية لا تحدث الآن . فمسألة التحديد العددي لا علاقة لها بموضوع السببية .

وبالتحليل النهائي فإن النسخة الزمنية من نظرية السبب الأول يجب رفضها باعتبارها مشوشة ومتناقضة ، وأحيانا ، بكل بساطة لا علاقة لها بالموضوع . وحتى يدعم الدين العقلاني دعواه لا بد له من البحث عن الدعم في غير مكان .

٢- السبب الأول الباقي

هذه النظرية نسخة ثانية من نظرية السبب الأول ، ولو أنها لا يستخدمها العلمانيون عموماً ، وهي شائعة بين المتدينين الفلاسفة (وخصوصاً الأكويينيين) . وهم لا يؤكدون استحالة الأسباب اللاهائية من الأزل ، وحتى الأكوييني قبل فعلاً بالإمكانية الفلسفية للوجود الأبدي للكون . ولكنهم يدافعون عن شكل آخر من النظرية السببية ، نظرية ترى السببية بمعنى تراثي .

ووفق هذه النظرية لا يكون الله سبب الكون بالمعنى الذي يكون فيه الأب سبب الابن ، لأن الوجود الراهن للابن لا يتوقف على استمرار وجود الأب . فالأب قد يموت أما الابن فيبقى ، تماماً كما أن السبب الأول في الزمن قد يكف عن الوجود ، إلا أن الكون يبقى .

هذه النظرية ترى الإله سبب الوجود بالطريقة التي تكون فيها " فاعلية القلم في اقتفاء الكلمات على الصفحة هنا وهناك معتمدة على فاعلية اليد التي تعتمد بدورها هنا وهناك على عناصر أخرى " (٧) . يجب افتراض سبب أول باق ، كائن يكون شكلاً ميتافيزيقياً أساسياً مكماً للوجود . فالكون يعتمد الآن بقيامه على هذا السبب ، إن كف السبب عن الوجود سيكف معه الوجود .

سيبدو هذا المفهوم للسببية غريباً لكل من لم يطلع على ميتافيزيق أرسطو وتوما الأكوييني ، لذا من الأفضل ترك أنصار هذه النظرية يتكلمون بأنفسهم .

في عالم الحس ، ثمة انتظام للأسباب الفاعلة . وما من حالة معروفة (ولا هي ممكنة)

نجد شيئاً يكون سبب فاعلية ذاته ، لأنه سيكون بهذه الحال سابقاً على نفسه ، وهذا

مستحيل . والآن لا نستطيع المضي بالأسباب الفاعلة إلى اللاهائية ... إذ إن أمكن السير

بالأسباب الفاعلة إلى النهاية ، فلن يكون هناك سبب فاعل أول ولن يكون هناك أثر

نهائي ولا أي أسباب فاعلة بينهما ، فكل هذا سيكون زائفاً . لذا من الضرورة بمكان

الاعتراف بسبب فاعل أول ، هذا الذي يسميه الجميع الله (٨) .

تبدأ هذه النظرية برؤية " ثمة انتظام للأسباب الفاعلة " . هذه هي الفرضية التي تقوم عليها هذه النظرية .

وتفسيراً لمعنى انتظام كما يستخدمه الأكوييني ، يكتب إف سي كوبلستون :

عندما يتحدث الأكوييني عن " انتظام " الأسباب فهو لا يفكر في سلسلة تمتد إلى

الماضي ، بل بأسباب ترابية ، حيث يعتمد العضو الثانوي هنا وهناك على الفاعلية السببية الأعلى ...

علينا أن نتخيل ، لنقل ، ليس سلسلة خطية أو أفقية بل ترابية عمودية يخضع فيها العضو الأدنى الآن

وهنا للفاعلية السببية الراهنة للعضو الذي فوقه . ما يرفضه الأكوييني هو النموذج الأخير من هذه السلسلة

إن سحبناه إلى اللاهائية . وهو يرفضه على أرضية أنه ما لم يوجد عضو أول ... سبب لا يعتمد

على الفاعلية السببية لسبب أعلى ، لا يمكن تفسير ... الفاعلية السببية للعضو الأدنى .

... اضغط على السبب الفاعل الأول ، فلا تجد فاعلية سببيه هنا الآن . فكلية الأول لا

تعني الأول في الترتيب الزمني ، بل السائد أو الأول في الترتيب الأنطولوجي (٩) .

بسبب الخلفية الأكوينية المعقدة لهذه النظرية ، من الصعب مناقشتها بطريقة غير تقنية ، ويمكن للقارئ المهتم العودة إلى مصادر أخرى إن رغب بمتابعتها مطولاً . أما هنا فسنناقش فقط بضع نقاط عامة :

١- هذه النظرية تتجنب الزلة الكبيرة التي زلتها نظرية السببية الزمانية . إن كانت المقدمة صحيحة ، والنتيجة مستخلصة منها أصولاً ، يكون المتدين قد أسس وجود السبب الأول . وهذا ما لم تتمكن النظرية السابقة من تحقيقه .

٢- مشكلة كبيرة بهذه النظرية ، لنقل ببساطة ، هو فهمها . فما معنى القول بوجود بنية تراتبية من الأسباب في الكون .

لا يفيدنا الأكويني هنا . يستنتج أنتوني كيبي ، بعدما يتفحص مضمون هذه النظرية بعناية ، أن الأكويني كان يؤمن بالعلاقة الحميمة المتبادلة بين فاعلية " الأجساد السماوية " وفاعلية الإنسان . فالإنسان متشابك مع بقية الكون ، لنقل ، بشكل لا فكاك منه . لذا ، فالسلسلة السببية التي أقام عليها الأكويني نظريته " سلسلة يؤكد صحة وجودها فقط علم الفلك القروسطي " . بينما تبدأ المناقشات الأخرى بحقائق عن الكون ، إلا أن مناقشة الأكويني هذه ، كما يؤكد كيبي ، " تبدأ من تخيلات أكل عليها الدهر وشرب " (١٠) .

وعلى الرغم من هذا الإطار القروسطي ، فإن بعض اللاهوتيين المعاصرين حاولوا إنقاذ هذه النظرية السببية والتمثيل الشائع لإيضاح السببية التراتبية (الشبيهة بتراتبية الأكويني) هو المطرقة أثناء عملية إدخال المسمار في الخشب . لدينا هنا سلسلة من التفاعلات السببية - اليد التي تحرك المطرقة والمطرقة التي تدخل المسمار .. إلخ . وبدون نقطة انطلاق الحركة ، رأس السلسلة ، لن يحدث أي سبب من الأسباب الفرعية .

ليس واضحاً قط كيف يفترض المثال (أو أي مثال مشابه) أن ينطبق على حالة الكون . فالسلسلة السببية . في هذا المثال تنتهي بحامل المطرقة ، وليس ثمة أي إشارة على أن الطبيعة تتخللها سلسلة مشابهة . عند هذه النقطة يلجأ بعض اللاهوتيين إلى استقلال ظواهر الطبيعة عن هذا الشكل من السلسلة . وإليك مثال من الفلسفة الأكوينية المعاصرة للكاتب آر بي فيلبس :

... الحياة تعتمد ، فيما تعتمد ، على ضغط جوي معين وتعتمد ثانية على العمل المستمر للقوى الفيزيائية

التي يعتمد كونها وعملها على وضع الأرض في النظام الشمسي الذي سيدوم نسبياً بلا تغير (١١) .

هذا المثال بلا فائدة . في الوقت الذي يكون فيه صحيحاً أن هناك توافقاً ، interdependence سببياً بين مظاهر الكون المختلفة ، إلا أن هذا التوافق يتفسر فقط بالإحالة إلى العملية السببية الممتدة على مدى من الزمن . وعلاوة على ذلك فإن هذا التوافق السببي يحدث دائماً ضمن سياق الكون الطبيعي بينما يرغب المتدين بالانتقال من الطبيعي إلى فوق الطبيعي . فالمادة والطاقة هما المكونان الرئيسيان للكون الطبيعي - الإطار الذي يحدث فيه التوافق السببي - إلا أن المتدين يرغب بجعل هذين المكونين نفسيهما يعتمدان سببياً على كائن ما فوق طبيعي ، وهذا بعيد جداً عن مثال اللجوء إلى الحقائق العامة عن الكون . وأخيراً ، اقترح جيمس روس ما يلي لتفسير معنى سلسلة التراتبية :

في جدار البلوك ، فالبلوكة التي تحمل البلوكة التي فوقها تفعل فعلها بكونها سبباً بحمل البلوكة التي في القمة ، حيث هي هناك فقط بفضل حقيقة أن البلوكات التي تحتها تحملنها ، وعلى هذا النحو ننزل إلى كل الجدار ، هذا الترتيب للسببية ترتيب أساسي^(١٢).

هذا المثال أكثر نجاحاً من الأمثلة السابقة . فهنا لدينا بنية من العلاقة السببية يكون فيها كل سبب (كل بلوكة) يعتمد على وجود سبب سابق (بلوكة دنيا) . ما لم تكن هناك بلوكة أولى ، أساس السلسلة ، سينهار الجدار .

في الوقت الذي يوضح فيه هذا المثال فكرة التراتبية السببية ، لكنه غير قابل للانطباق على الكون الطبيعي . لو كان الكون يتألف من قطع مادية صلبة ، تستند كل منها على الأخرى ، لكان يمكن لهذا المثال أن يخدم شيئاً ما . وقتها ربما نشير إلى بلوكة أساسية من الكون ، قد نحب أن نسميها " إلهاً " . ولكن في سياق الكون الحالي فإن هذا المثال عديم الجدوى .

يلاحظ أنتوني فلو بحق أن نظرية السبب الأول التراتبية يظل لها إقناعها السطحي طالما أننا " نستمر بالتفكير بالعبارات المألوفة للحلقات المتتابعة زمنياً من السلسلة السببية^(١٣) . وبعد إزالة مفهوم السببية من هذا السياق ، لا يمكننا التسليم بوجود " نظام " من الأسباب في الكون . على المتدين أن يبين ، لا أن يسلم ، أن هناك مثل هذا النظام في الكون . وقبل أن يتم له هذا عليه أن يفسر ما يعنيه بالسببية التراتبية . إن قيل لنا أن أطلس يحمل الأرض على كتفيه وبذلك " يُبقى " عليها ، فنحن نأخذ على الأقل فكرة عامة عن المقصود بـ " يُبقى " عليها . أما عندما يقال لنا إن الإله يبقى على الكون ، أو أن الله هو السبب الأول لتراتب غامض ، فلا يتقدم لنا تفسير مفهوم عن الموضوع قيد النقاش .

٣- ككل البراهين العلمكونية ، تهاجم نظرية السبب الأول أولوية الوجود . ووفق المتدين ، يتطلب الوجود المستمر للكون تفسيراً سببياً ، ويقدم " الإله " تفسيراً له . وقد بينا قبل قليل عجز " الإله " عن القيام بمهمة مفهوم التفسير ، لذا لا داع للتكرار . وهذه النظرية كسالتفتها ، نظرية السبب الأول ، تشترك معها بنفس الصدع الأساسي ، المقدمة ، القائلة بضرورة كل شيء لسبب يقيه ، تناقض النتيجة التي تفترض إلهاً بلا سبب . إن كان المتدين لا يجد مشكلة في تقبل إله بلا مسبب فلماذا يتذمر لدى مطالبة بتقبل الكون بلا مسبب ؟ لا دليل قط يوحي بأن الكون الطبيعي يتوكله بشكل أو بآخر أي وكيل فوق طبيعي ، على العكس فإن مفهوم السببية يصير له معنى فقط في سياق الكون الطبيعي والمطالبة بسبب للكون غير معقولة .

إن نظرية السبب الأول الباقي تشبه ، من وجوه عدة ، النظرية المسماة باشتراطية وجود الله . وهكذا تحتفظ الملاحظات اللاحقة المتعلقة بالنظرية الاشتراطية بكل قيمتها أيضاً فيما يخص النظرية الحالية .

٣- النظرية الاشتراطية

تعتبر هذه النظرية عموماً بأنها الأرقى بين البراهين العلمكونية على وجود الله . بنيتها شبيهة ببينة النظرية السببية ، لكنها تحاول إقامة وجود " كائن ضروري " بدل سبب أول .

* اشترط وجود الشيء بغيره ، أي توقف وجوده على وجود غيره .

المقولة الكلاسيكية لهذه النظرية ~~وهي~~ الطريقة الثالثة من طرائق الأكوييني - مشبعة كثيراً بميتافيزيق الأكوييني حتى يصعب على القارئ المعاصر فهمها . وجراء المشاكل التقنية التي تنجم عن عرض الأكوييني لها سنقوم باستعراض نسخة مبسطة لها . ففي مناظرة مشهورة مع برتراند رسل ، كتف الفيلسوف الكاثوليكي إف سي كوبلستون هذه النظرية بما يلي :

أولاً وقبل كل شيء .. نعلم أن هناك على الأقل بعض الكائنات في العالم لا تتضمن في ذاتها سبب وجودها . ومثال ذلك أنني اعتمد على والديّ والآن على الهواء والغذاء وما شابه . وثانياً العالم ببساطة هو الوحدة الكلية الحقيقية أو المتخيلة ، أو هو كلية الأشياء المفردة التي لا يحتوي أي منها في ذاته فقط سبب وجوده ... بما أن الأشياء أو الأحداث موجودة وبما أنه ما من شيء في هذا الكون يتضمن في نفسه سبب وجوده ، فهذا السبب الذي هو كلية الأشياء ، لا بد له من سبب خارج عنه . وهذا السبب لا بد أن يكون كائناً موجوداً ، هذا الكائن إما أن يكون سبب وجود نفسه بنفسه أو لا . إن كان فهذا جيد ورائع ، أما إن لم يكن فيجب أن نتابع . ولكن إن تابعنا بهذا الشكل إلى ما لا نهاية فلا تفسير للوجود إطلاقاً. لذا ، وحتى أفسر الوجود علي أن أقول أننا يجب أن نصل إلى كائن يحتوي بذاته سبب وجوده ، أي إلى الكائن الذي ليس ممكناً ألا يوجد^(١٤).

من الواضح أن كوبلستون يبحث عن " تفسير للوجود " . ووفق شرحه ، لا شيء في الكون يفسر سبب وجوده ، لا شيء يوجد ضرورياً ، بل كل ما في الكون يعتمد في وجوده على شيء آخر ، كل شيء مشروط. لكنه يقول إن كنا سنفسر حقيقة الوجود فلا يمكننا الاقتناع بالسلسلة اللانهائية من الكائنات التي تشترط بعضها بعضاً . وبدل ذلك يجب افتراض وجود كائن موجود بمعزل عن الكائنات الأخرى ، وهذا الكائن موجود بالضرورة ولا يمكن له ألا يوجد .

... لو لم يكن هناك كائن ضروري ، كائن واجب الوجود ، ولا يمكن إلا أن يوجد ، فلن يكون هناك شيء موجود ... ولكن ثمة شيء موجود ، لذا لا بد من وجود شيء يحق هذه الحقيقة ، لا بد من وجود كائن خارج سلسلة الكائنات المتشارطة^(١٥).

للتظرية الشرطية صدى الصوت المؤلف للنظريات العلمكونية : " لماذا الوجود بدل عدم الوجود ؟ " عندما اعترض رسل على النظرية الشرطية على أساس أن " مفهوم السبب لا ينطبق على الكل " ، لذا " فالكون موجود ، وهذا كل ما في الأمر " . رد كوبلستون " لماذا شيء بدل لا شيء ، تلك هي المسألة " ^(١٦) . وكما رأينا ، فهذا السؤال الأخير غير معقول أبستمولوجياً . إن إسقاط سياق الوجود إسقاط لإمكانية المعرفة . فسؤال "لماذا ؟" يتطلب تفسيراً سببياً، ومفهوم السببية يفترض مسبقاً وجود شيء يقوم بدور المسبب. فسؤال كوبلستون مشبع بالافتراضات الدينية المسبقة، وافتراض شرعيته يعني القبول بأن الوجود ليس أولية سببية. ومع ذلك فالمسألة المركزية هي التالية: كيف يأمل المتدين أن يصير للسببية معنى بمعزل عن الوجود .

بهذا تشارك النظرية الشرطية كل النظريات الكونية مغالطتها العامة ، تجاهل السياق والإطار المفهومي اللذين منهما تستقي مفاهيم " التفسير " و " السببية " معناها . فهذه المفاهيم لا معنى لها بمعزل عن سياق الوجود ، ومطالبة المتدين بسبب للكون أو تفسير لوجوده تصير كلاماً فارغاً .

من الممتع معاينة الطريقة التي يستخدمها كوبلستون في النظرية الشرطية . هل يدعي ، كحقيقة نعيشها ، أن الكون مشروط بوجوده على وجود شيء غيره ؟ يبدو الأمر كذلك عندما يقول بأن " على الأقل بعض الأشياء في العالم ... لا تتضمن بذاتها سبب وجودها " . وبعدها يقدم كوبلستون اعتماد وجود المرء على غيره كمثال لهذا الاشتراط ، وهذا ما يفترض بأي مراقب حيادي أن يتأكد من صحته . ومع ذلك نراه يقول بعد بضع جمل " لا شيء في هذا الكون يتضمن سبب وجوده في ذاته " . وهذا ينتقل من حالات محددة إلى التعميم بدون أي محاولة لتبرير انتقاله .

بينما نرى الاعتماد السببي لبعض الوحدات على غيرها ، لكننا لا نرى حالة مشابهة من اعتماد المادة في وجودها على غيرها . فنحن لا نرى خلق المادة أو انعدامها ، لذا لا يمكن دعم اشتراط وجود الكون بغيره بأي دليل واقعي . على العكس ، فالأدلة التجريبية تدل على أن المادة أولية ميتافيزيقية ، وهذا ما يسحب البساط من تحت أي محاولة لشرط الكون بأي وسيلة تجريبية .

يقول كوبلستون لأن الوحدات المحددة داخل الكون تعتمد في وجودها على غيرها من العناصر ، إذن فالكون ككل -كلية الوجود- لا بد له أيضاً من الاعتماد على شيء غيره، وتحديدًا على " كائن ضروري " . وإذا أضفنا عدداً من الوحدات المشروطة بغيرها، فالجموع الكلي ، أي الكون لا بد أن يكون أيضاً مشروطاً بغيره . ومهما يكن ، فإن كوبلستون لم يبين أن كل ما في الكون يعتمد على غيره . على العكس ، فوجود المادة غير مشروط ، فهي لا تعتمد بوجودها على غيرها . فالنظرية الشرطية سنصفق لها بفعل الغموض الذي سيكتنفنا عندما نقول بأن شيئاً كف عن الوجود .

صحيح أن الإنسان سيكف عن الوجود إن ابتعدت الشمس عن الأرض ، لكن هذا لا يعني أن الإنسان سيسقط في العدم لتلاشي العناصر المكونة لجسده بشكل تام، بل إن المكونات الكيميائية التي تشكل الإنسان كوحدة ستحلل ، وأن وظائف هذه الوحدة (كالتنفس والوعي) ستكف عن الوجود . فوظائف جسد الإنسان لا يمكن وجودها بمعزل عنه ، وبقاء جسم الإنسان يتوقف على اكتمال جملة شروط معينة (كالغذاء والحرارة) . وعندما نقول أن إنساناً كف عن الوجود فنحن نعني أن تركيبة عضوية معينة ومواصفاتها الموافقة لها لم تعد موجودة . لكننا لا نعني أن المادة المكونة للإنسان كوحدة تتلاشى في العدم .

ونحن نجازف بأن نبدو أرسطويين ، يمكننا القول بأن الإنسان كوحدة يمثل شكلاً معيناً من أشكال الوجود ، وأن هذا الشكل يتوقف على جملة شروط سببية ، لكن مادة الإنسان ، المكونات الذرية التي تؤلف الإنسان ، لا تعتمد في وجودها على أي شيء . لا خطر عليها من الاختفاء ولا هي موجودة لوجود شيء آخر غيرها ، إنها بكل بساطة موجودة .

الخلل الكبير في النظرية الشرطية يقوم في فصلها المصطنع بين الوجود الضروري والوجود المشروط . إن القول بوجود شيء مشروط يكون ذا معنى فقط في مجال الأفعال الإرادية . ومثال ذلك أن وجود البناء مشروط ، بمعنى أنه لو سبق لرجال معينين أن قرروا التصرف على نحو مختلف، لما قام البناء قط. بغير هذا المعنى لا يمكن تطبيق فكرة الوجود المشروط . فكل ما هو موجود ضروري الوجود^(١٧).

بالفصل بين الوجود الضروري والمشروط ، بهذه النظرية ، يقوم المتدين بتهريب مقدمة خطيرة يسلم فيها بأن هناك في الواقع نوعين من الوجود ، ناقص وكاف ، ليقول بعدها بأن الكون ناقص ميتافيزيقياً ، أي أنه لا يوجد بالضرورة ، لذا علينا استنتاج وجود كائن سام ضروري . وهكذا فالمتدين بهذا الفصل بين الوجود الضروري والمشروط يسلم مسبقاً بأن الكون يتطلب تفسيراً .

هذا الفصل بين الضروري والمشروط في نقاش المتدين يكون يطالبنا بموافقة على نقطة خلاف كبيرة بيننا بدون نقاش . إن تحدينا هذا الفصل فإن النظرية الشرطية تستسلم . إن رفضنا فكرة الوجود الشرطي (بالمعنى المقصود هنا) لا يعود هناك ما يدعو لافتراض كائن سام ضروري . وكما يقول كوبلستون " إن من يرفض الجلوس إلى رقعة الشطرنج ويحرك القطع لا يمكن لأحد بالطبع أن يقول له كش - مات " .

وأخيراً لابد من ذكر الدوغما الكامنة في أساس النظرية الشرطية . إنها ما يدعى " بمبدأ السبب الكافي " . وفق هذا المبدأ لابد من وجود سبب كاف ، تفسيراً ، لوجود كل شيء . الكثير من المتدينين يقبلون بهذا المبدأ باعتباره بديهية ، ويدعون بأنه مكون أساسي من مكونات التفكير العقلي . ولكن ليس هناك ما هو أبعد من هذه الحقيقة . هذا المبدأ لحاطي ، إذ ليس كل شيء يتطلب تفسيراً . وكما أكدنا تكراراً ، فالكون الطبيعي يرسى السياق الذي يصير فيه التفسير ممكناً ، لذا فمفهوم التفسير لا يمكن مده إلى الكون ككل . وحتى المدافع عن مبدأ السبب الكافي لا يمكنه الالتزام بهذا المبدأ بلا لف أو دوران . إذ بعد تطبيقه على الكون يحاول المتدين استثناء الإله منه تحت قناع أن الإله هو السبب الكافي ذاته في الوجود . ولكن إن كان الإله كذلك ، فلا أساس للنقاش بأن الكون لا يمكنه أن يكون مثله كذلك ، وبهذه الحال لا حاجة في المقام الأول الافتراض بوجود إله .

نقاشنا لهذه النظرية توقف فقط عند بضع اعتراضات عليها ، ولكن بما أن الملاحظات السابقة كافية لإيضاح غموضها وافتراضاتها الدينية المسبقة ، فلا داع للاشتغال بتفاصيل أصغر . فهذه النظرية واحدة من بين أكثر البراهين المزعومة على وجود الإله تشوشاً ولا عقلانية . فهي أكثر من أي نظرية أخرى تحتاج علناً أسبقية الوجود ، وهذا ما يفتح الباب أمام الغموض الأبستمولوجي .

٤- نظرية الأنتروبيا

الأنتروبيا كلمة نحتها الفيزيائي الألماني الشهير رودلف كاوسس (١٨٢٢ - ١٨٦٦) ومعناها انعدام توفر الطاقة في أي نظام مغلق (أي النظام الذي لا يسمح بمرور أو خروج الطاقة) .

فوححدات الأنتروبيا هي الحريرات بالدرجة المتوية التي نصل إليها بشكل تقريبي بتقسيم الطاقة الحرارية للنظام بمجاعة الشيء الأسخن في النظام . وببساطة أكثر ، تتعلق الأنتروبيا بمدى العشوائية أو اللانظام في النظام المغلق ، والحالة القصوى من الأنتروبيا ستكون حالة من التوازن الكامل .

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، قام بعض المتدينين والفيزيائيين باستخدام مفهوم الأنتروبيا مع القانون الثاني من الترموديناميك كشكل حديث من أشكال النقاش العلمكوني المدافع عن وجود إله . يقول قانون الترموديناميك الثاني ، باختصار أن الأنتروبيا تميل في النظام المغلق إلى بلوغ الحالة القصوى ، ومع ازدياد العشوائية يزداد الميل نحو التوازن ، وبالتالي ، تتناقض الطاقة الموجودة .

ومثال ذلك أن الحرارة تسببها حركة الجزيئات ، وكلما كان معدل سرعة حركة الجزيئات أكبر كلما صار الجسم أسخن . وإذا ما احتك جسم حار بجسم بارد ، تنتقل الحرارة من الحار إلى البارد بسبب اصطدام الجزيئات . إذ عندما تصطدم الجزيئات الأسرع تتناقص سرعتها وسرعة الأبطأ تزداد . والنتيجة الصافية لهذا ستكون تساوي درجات الحرارة لأن كلا الجسمين يقتربان من التوازن . وهذا ما يسمى ازدياد الأنتروبيا . وينظر إلى كلاوسيوس باعتباره مؤسس النظرية الأنتروبية لأنه تنبأ في المال الأخير بالموت الحراري للكون . وهذا ما يؤكد عليه أرثر كويستلر بقوله " إن الكون ينضب كما تهرئ المسننات التي تحرك عقارب الساعة بفعل اهتراء الحديد لأن الطاقة فيه تتناقص بثبات بشكل لا يمكن تلافيه وتصير حرارة ليصبح أخيراً فقاعة غازية متجانسة لا شكل لها ، وإذا درجة حرارة متساوية ، درجة الصفر المطلق* ، وخامداً وبلا حركة..."^(١٩).

ووفقاً لوجهة النظر هذه ، بما أن الكون " ينضب " ، فالمسألة كانت مسألة وقت حتى تم في الماضي اقتراح تعبته بالطاقة ، كما نعبئ الساعة . ومن عبأه ؟ عند هذه النقطة ينطرح الإله ، معبئ الطاقة الكبير ، ويدخل علينا كتفسير . يقول ديفد تروبلود " الكون كما نعرفه ، عبر العلم الحديث ، لا يمكن أن يكون قد انوجد بدون مصدر الطاقة الخلاق خارجه ... " لذا " فالعلم ، بدل أن يزعزع الإيمان بالله ، يصير اليوم أول شاهد عليه "^(٢٠).

وقد كتب حديثاً عن هذه النظرية جون روبرت في مجلة إنتركوليجيت ما يلي :

... إن أنكرنا الوجود الشخصي الأبدى لله المتسامي فلا يظل أمامنا أي بديل آخر إلا القول بأن الكون المادي موجود من الأزل وسيظل إلى الأبد ... ولكن إن كان الكون المادي موجوداً من الأزل فبهذه الحال لن يكون هناك نظام ولا تعقد ، لاشيء إلا الذرات المتوزعة بالتساوي في الكون . فالأزل ، مع القانون الثاني للترموديناميك ، لا بد أن يؤدي إلى العشوائية اللانهائية ، أي التنظيم الصفري ، وهذه الحال لن تكون هناك بالتأكيد نجوم أو كواكب ، وتأكيد أشد لن يكون هناك بشر^(٢١).

* درجة حرارة افترضية تعادل ٢٧٣ درجة مئوية تحت الصفر .

ثمة مغالطتان واضحتان في هذا النقاش ، حتى بالنسبة للبعيد عن الفيزياء . الأولى أن روبنسونز يود أن يجعل كائناً غامضاً ما مسؤولاً عن الحالة البدائية الأولية الطاقة ، التي منها أخذ ينضب الآن . ولكن حتى لو كان هذا صحيحاً ، أتى لروبنسونز أن يعرف أن هذا الكائن يتصف بالشخصية والأبدية والسمو ؟ يمكن للنظرية الأنثروبية ، في أفضل الأحوال ، أن تدل على وجود مصدر ما أولي للطاقة ، وهذا المصدر لا يشبه قط إله المسيحية .

والثانية أن روبنسونز ، كمعظم المدافعين عن النظرية الأنثروبية ، غير منسجم في أطروحاته . هل قانون الترموديناميك الثاني لا مجال لأن يتعدل في الطبيعة ؟ بحسب روبنسونز نعم ، "لأنه لم يناقضه أي شيء قط" . قط ؟ إذاً ما الذي يمنع إله روبنسونز السامي الشخصي الأبدى من مكابدة الموت الحراري ؟ إن كان هذا القانون لا ينطبق على الإله فهو إذن غير مطلق .

وإن كان غير مطلق ، فعلى أي أساس يمكن للمتدين أن يؤكد بأن قانون الترموديناميك الثاني لا يمكن لأي شيء أن يناقضه بأي حال من الأحوال ؟

فالكون " لم ينضب " ، وهذا يتفق المتدين والملاحد . وهنا ينبثق سؤال " لماذا ؟ " . فالمتدين ، مثله مثل الإنسان البدائي الذي فسر البرق باختراعه إلهاً للبرق ، يفترض إلهاً مضاداً للأنثروبيا . فهو بدل أن يعاين تطبيقات قانون الترموديناميك الثاني ، نراه يفضل القول بأنه ينطبق بلا استثناء — ليقوم بعدها بوضع استثناء له ويعتبره تفسيراً . لكن إدخال الإله لا يفسر هذه المشكلة ولا غيرها . فهذا لف ودوران ، وعقيم أيضاً . إن كان المتدين لا تفسير عنده لمشكلة الأنثروبيا فالجواب البسيط "لا أعرف" أكثر شرفاً وأمانة من اللف والدوران . إن التوفيق بين القانون الثاني من الترموديناميك وبين الحالة الراهنة للكون ليس عقيماً بالدرجة التي يصورها به المتدين . فقانون الترموديناميك الثاني تعبير عن أرجحية إحصائية ولا شيء يلزم بتناقض افتراض أن النظام المغلق يمكن أن ينقص الأنثروبيا أو أن يجعل حالات الأنثروبيا تتراوح بين الزيادة والنقصان . لكن هذه الأرجحية في الوقت الذي تكون فيه ممكنة ميتافيزيقياً ، إلا أنها غير مرجحة إلى أبعد الحدود ، لذا تتجاهلها عموماً كل تطبيقاتها .

والأهم من هذا أن قانون الترموديناميك الثاني يتعلق بالنظام المغلق، مما يجعله ، بنظر كثير من الفيزيائيين ، لا ينطبق على الكون ككل . يكتب البروفسور الفيزيائي غرونبوم :

إن قصر تطبيق مفهوم الأنثروبيا على الكون ككل يكمن في حقيقة أنه لا ينطبق قط على الكون اللامتناهي في المكان^(٢٢) .

أما البروفسور إي إيه ميلين فيعلق على موافقة فيزيائي آخر على مقولة الموت الحراري بالقول :
كل دراسة جان في مجال قانون الترموديناميك الثاني كانت متعلقة بنظرية حركة الغازات حيث كل العينات من المفترض أنها محصورة في وعاء لحائى ، وفكرة الموت الحراري تنطبق على مثل هذا النظام . إلا أن مثل هذه النماذج لا يمكن توقع استنتاجها بتاتاً في حال تطبيقها على الكون ككل^(٢٣) .

وأخيراً ، وفقاً للانداء وليغشتر ، مؤلفي كتاب الفيزياء الإحصائية :

في النظرية العامة للنسبية، لا ينبغي النظر إلى الكون ككل بوصفه نظاماً مغلقاً ، بل ككون في مجال جاذبي متحول. وهذه الحال فإن تطبيق قانون ازدياد الأنتروبيا لا يعني ضرورة التوازن الإحصائي^(٢٤).

بما أن مفهوم الأنتروبيا يمكن تحديده فقط بدلالة الأنظمة المغلقة ، لذا لا يصح تطبيقه على الكون ككل . فالمتدين يأخذ مبدءاً علمياً من سياق محدد ويحاول حرف هذا السياق ليصنع الحاجة لإله . فباسم العلم يطرح المتدين " إله الفجوات " ، هذا الإله الذي يزعم أنه يملأ فجوات المعرفة الإنسانية . لكن الفجوات تنردم أخيراً وتترك الإله مشرداً .

الأنتروبيا نظرية علمكونية مكسوة بالרטانة العلمية، لكنها تظل غير صحيحة، حتى لو تعبر عنها بلغة علمية .

عاشراً

نظريات التصميم

إن عبارة " نظرية التصميم " تتضمن طائفة من النظريات تختلف من حيث التفاصيل ، لكنها تشترك جميعاً بطريقة واحدة في تناول الموضوع . كل منها تحاول استنتاج وجود عقل مقدس ، مصمم معلم في صناعته ، من زعم وجود دلائل تخطيط في الكون . إن تبين وجود تصميم في الطبيعة ، إذن لابد من استنتاج وجود مصمم ذكي ذي قدرة هائلة . وهذا المصمم يبدو أنه مرشح ممتاز ليكون إلهاً .

تلجأ نظرية التصميم إلى البراهين أكثر من النظريات العلمكونية ، على الأرجح لأنها تبدو أكثر مباشرة وقوة للوهلة الأولى . إن قبلنا بفرضية أن الكون يدي تخطيطاً ، فستكون الإحالة إلى وجود مصمم معلم نتيجة منطقية لا تدحض (خلافاً لفرضية نظرية السبب الأول حيث حتى لو قبلنا بالفرضية الأساسية للوجود ، وهو ما يجب أن نقبل به ، فلا ينجم عنه أوتوماتيكياً الإحالة إلى السبب الأول) .

وطبعاً فمشكلة المتدين مع أي نسخة من نظريات التصميم أن عليه أن يبين أن الكون يدي تنظيمياً ذكياً . وهذه عقدة النظرية ، وهذا ما يحتاج إلى برهان . ولهذا السبب فإن ما تسمى نظرية التصميم بدل أن تنطلق من التصميم الموجود في الكون ، تصير — كما يصفها أنتوني فلو — نظرية لتصميم الكون ، أي تصير في المقام الأول لإظهار وجود التصميم في الكون .

وستفحص الآن ثلاث نسخ شائعة من نظريات التصميم ، وسنرى كيف تحقق كل منها كلياً بإقامة دعواها .

١- النظرية الغائية

تحاول هذه النظرية (المشتقة من كلمة تيلوس الإغريقية التي تعني نهاية أو هدف) إقامة أن كل الوحدات الطبيعية تتصرف بطريقة لتحقيق غاية أو هدفاً وأن هذه الغايات لا يمكن أن تكون نتاج صدفة عمياء. لذا، يجب الاستنتاج بوقوع هذه الوحدات تحت توجيه ذكاء ، إله ، يرسم لها هذه النهايات ، تماماً كما يرسم الإنسان الغايات على مستوى أدنى . ويمكن أن نجد شرحاً وجيزاً لهذه النظرية في الصياغة التقليدية لتوما الأكيويني :

نرى الأشياء التي تنقصها المعرفة ، كالكائنات الطبيعية ، تتجه في سلوكها نحو غاية ،

وهذا ما يتوضح من سلوكها الدائم ، أو شبه الدائم ، بنفس الطريقة ، لتحقيق أفضل نتيجة.

من هنا يتوضح أنها لا تحقق غاياتها بالصدفة ، بل بفعل التصميم . ولأن كل ما تعوزه المعرفة لا يمكن أن يتوجه نحو غاية ، إلا إذا وجهه كائن ما يمتلك المعرفة والذكاء ، تماماً كما يوجه القوس رامي السهم . لذا فكائن ذكي ما موجود تتوجه به كل الأشياء إلى غاياتها ، وهذا الكائن نسميه الله^(١) .

يسير الأكوييني على خطى ميتافيزيق أرسطو في عدة مجالات ، لكنه هذه المرة يسير بالاتجاه المعاكس للتفكير الأرسطي . بينما طبق أرسطو فكرة السببية النهائية (التفسير بلغة الغائية) على الطبيعة ، اعتبر أن هذه النهايات كامنة أصلاً في الطبيعة وليست مفروضة من وسيط خارجي . وحسب أرسطو ، تميل كل وحدة للتطور باتجاه نهايتها الطبيعية ، كما هي حال حبة البندق التي ستتطور ، في ظل جملة شروط ، بشكل طبيعي إلى شجرة بندق^(٢) . أما بالنسبة للأكوييني فإن واقعة تطور حبات البندق إلى أشجار ، واقعة أن الطبيعة تبدي انتظاماً ، عبارة عن دليل على التوجيه الإلهي . إذ من الواضح أنه بدون مساعدة الإله فإن الطبيعة ستتحط إلى حالة من الفوضى العشوائية .

١ - لنسلم بمقدمات هذه النظرية ونرى إلى أين تقودنا ، الطبيعة تبدي نظاماً والنظام يتطلب مصمماً . إذن الله موجود . من المؤكد أن التكرار المنتظم المدهش في الطبيعة - حيث يصير البندق شجراً والكواكب تدور حول الشمس ، لا يمكن أن يكون نتاج الصدفة المحضة ، لذا لابد من وجود مخطط معلم يفعل فعله . والآن على المتدين أن يجيب على سؤال " من صمم الإله ؟ " من المؤكد أنه لا شيء أعقد وأصعب حلاً من أن الذكاء فوق الطبيعي يمكن أن يكون نتاج الصدفة المحضة . لذا لابد من وجود مصمم أبرع قام بتصميم الإله . إلا أن المصمم الأبرع سيتطلب مصمماً أبرع منه ليصممه ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وهكذا تقودنا مقدمات النظرية الغائية إلى سلسلة من المصممين المتسامين . وهذا " الحل " ليس حلاً . إن كان الكون المنتظم يتطلب تفسيراً فإن إقحام الإله لا يقدم هذا التفسير .

٢ - بحسب الأكوييني فإن الكائنات الطبيعية " تتجه في سلوكها نحو غاية " . بمعنى أنها في ظل نفس الشروط المعطاة ، ستسلك دائماً نفس السلوك . (وقوله بأنها " تحقق أفضل نتيجة " بصرف النظر عن كونه لا علاقة له بالموضوع ، لكنه ببساطة غير صحيح . هل البكتريا التي تسبب الملاريا والتوفوئيد والأمراض الأخرى " تحقق أفضل نتيجة " ؟ لمن ؟ .

فالنقطة الحرجة في النظرية الغائية - وخطؤها الأساسي - يكمن في التسليم بأن النظام يفترض مسبقاً التصميم الواعي له (حيث يعني النظام هنا تكرار الانتظام في الطبيعة) . وهذا من الواضح أنه غير صحيح . صحيح أن النظام قائم في الكون ، أن الطبيعة فيها نظام التكرار وبأن الأنواع ستسلك نفس السلوك في ظل نفس الظروف . ولكن ليس صحيحاً الاستنتاج من هذا وجود أي مصمم بارع . على العكس ، فالنظام ببساطة شكل لتجلي السببية ، والسببية مشتقة ، أي نتيجة منطقية ، من قانون الهوية .

أن يوجد يعني أن يوجد شيء ، وأن يوجد الشيء يعني امتلاكه لخصائص معينة تحدده . وبلغة أخرى ، لكل شيء موجود هويته : إنه هو وليس غيره ، والقول بأن لشيء خصائص تحدده يعني أن له طبيعة محددة ،

وهذه الحدود تحد بالضرورة مجال أفعال الممكنة . فطبيعة أي وحدة تقرر ما يمكن لها أن تفعل في ظل جملة من الظروف المعطاة . يكتب إتش دبل يو بي جوزف في مقدمة للمنطق ما يلي :

إن القول بأن نفس الشيء الذي يسلك نفس السلوك في ظل نفس الشروط قد يؤدي مع ذلك إلى أثر مختلف ، يعني أنه ليس هناك ما يدعو الشيء لأن يكون نفسه . لكن هذا يناقض تماماً قانون الهوية . فالشيء حتى يكون ، لابد أن يكون شيئاً ، ويستطيع أن يكون فقط نفسه . إن التأكيد على الرابطة السببية بين "أ" و"ب" يتضمن أن ألف تسلك السلوك الذي تسلكه لأنها هي ما هي ، لأنها في الواقع هي ألف . لذا ، وطالما أنها ألف لابد أن تسلك هذا السلوك ، أما التأكيد بأنها قد تسلك سلوكاً مغايراً في مناسبة تالية إنما هو تأكيد على أن ما هو ألف شيء غير ألف الذي قلنا عنه ألف^(٣) .

من الخطأ خلط " النظام " " بالتصميم " . إن كان في الطبيعة تصميم فلا بد من مصمم ، أما الأمر نفسه فليس صحيحاً بالنسبة للنظام . فالنظام لا يفترض مسبقاً وجود المنظم ، فهو ببساطة تستجره طبيعة الوجود نفسها .

٣- كيف سيكون الكون بالضبط ، كما يتخيله المتدين ، لو لم يكن يوجهه مخطط بارع ؟ كيف سيكون الكون غير المنتظم ؟ كيف كانت ستصرف حبة البندق ؟ هل ستنمو لتصير حجراً وبعدها قد تصير رجل دين؟ بقولنا بندق ، وبهذه الحال ، ستكف عن كونها بندق بأي معنى مفهوم .

ما أن نقبل بحقيقة الوجود ، حتى يتوجب علينا أيضاً أن نقبل بحقيقة أن الأشياء كما هي (الهوية) ، وأنها تسلك السلوك الذي تسلكه بفضل ما هي (السببية) ، فاختيار المتدين بين الصدفة والتصميم عبارة عن اختيار خاطئ . ولأن انتظام الطبيعة ليس نتاج تخطيط ، فهذا لا يعني أنه نتيجة لعرض الصدفة . بالمعنى الميتافيزيقي لا شيء اسمه الصدفة . فالحوادث لا تحدث بطريقة " هذا ما حدث " بلا تفسير ، بلا أسباب . نتكلم عن الصدفة عندما نكون غير مدركين لكل العناصر المتعلقة بالموضوع ، كما هي الحال عندما نقول بأن نتيجة نقف قطعة النقود هي مسألة صدفة .

لكن هذا يعني ببساطة أن المرء في سياق معرفته ، لا يعرف نتيجة النقف . ومع ذلك فالشروط السببية تفعل فعلها . ولو كنا مسلحين بالمعرفة الضرورية - معدل السرعة وارتفاع النقف وزاويته - فسيمكن التنبؤ بالنتيجة ، فمفهوم الصدفة معرفي وليس ميتافيزيقياً .

فالخيار الحقيقي الذي يواجهنا في نظرية التصميم هو الخيار بين الضرورة الطبيعية والنزوة فوق الطبيعية . بالنسبة للطبيعة يدي الكون انتظاماً لأن الانتظام أحد مظاهره ، والنظام والوجود لا انفصالان . أما بالنسبة للمتدين ، فالكون أصلاً غير مستقر وتسوده الفوضى ، لكن الإله ، كائناً غير قابل للمعرفة ، ركه مع بعضه بطريقة ما بوسيلة غير محددة وغير قابلة للمعرفة . ومع ذلك ، يلجأ هذا المتدين نفسه إلى وجود الانتظام والقوانين الطبيعية كدليل على وجود الإله أيضاً . إن لم تكن الطبيعة منسجمة فهذا برهان على وجود الإله

، وإن كانت منسجمة فهذا أيضاً برهان على وجوده . فأى طريق نسلكتها ، نرى الإله ، وهذا طبعاً يناسب المتدين كثيراً . في النمط الديني التقليدي كل الموجودات مغطاة ، والدلائل المعاكسة تتحدد بأنها غير موجودة، وهذا يحمي المتدين نفسه من الهجوم .

وبالتحليل النهائي ، كل ما في النظرية الغائية يعود إلى الوراثة . فالكون الموجود بشكل منتظم هو بالضبط الكون الذي لا مجال فيه للأثر فوق الطبيعي ، والاعتراف بوجود الانتظام يعني إزالة الحاجة إلى الإله . عندما سأل نابليون الفلكي الفرنسي لابلاس لماذا لم يذكر الله في كتاباته أجاب " سيدي ، لا حاجة لي لمثل هذه الفرضية" . ولا لأي شخص آخر .

إن بدأت حبات البندق تصير رجال دين ، أو إن شرعت النساء تصير أعمدة من الملح ، عندها قد نحسب الافتراض بالأثر فوق الطبيعي . وحتى يحين مثل هذا الوقت ، الذي تصير فيه الطبيعة لا أمل في فهمها ولا يمكن التنبؤ بما سيصير فيها ، فلا حاجة للبحث عن التفسيرات خارج نطاقها .

٢- النظرية التشبيهية

تتألف النظرية التشبيهية من نظريات التصميم من إقامة مشابهة بين الأشياء الطبيعية والأشياء التي من صنع الإنسان . ووفقاً للمتدين ، فكلا الشئيين يديان صعوبة ضبط أجزائهما المختلفة . لذا يحق الافتراض بأن الأشياء الطبيعية مثلها مثل الأشياء التي من صنع الإنسان ، نتاج تصميم واع .

هذه النظرية غالباً ما يتم ربطها بوليم بالي (١٧٣٤ - ١٨٠٥) التي جعلها شعبية بمثاله الشهير عن الساعة . فقد قال بافتراض أن شخصاً وجد ساعة على الأرض فكيف سيعرف أصل وجودها ؟ عندما نتفحص الساعة ندرك ... أن أجزائها مؤطرة ومربوطة مع بعضها لغرض معين ، أي أن هذه الأجزاء مشكلة ومضبوطة لتنتج حركة ، وأن الحركة منظمة لتدل على الساعة في اليوم . فلو أن هذه الأجزاء تم تشكيلها على نحو مختلف ، وبمقاييس مختلفة أو وضعت بأي طريقة أخرى فإما أن الحركة ستلتغي ، أو أنها ستتم بطريقة مختلفة بحيث لا تعود تدلنا على الوقت .

... نعتقد أن الدلالة محتمة ، فالساعة لا بد لها من صانع ، لا بد من وجود صانع أو صناع ، في زمان ما ومكان ما ، صنعها لغرض معين نعرف حقيقته ، وهو يستوعب بناءها وصمم استخدامها^(٤) .

ويعمد بالي مثاله إلى أي الكون الطبيعي ، الذي يعتقد بأنه أيضاً من تصميم ذكاء بارع . كل ما يدل على التخطيط في الساعة ، وكل تجل للتصميم فيها ، موجود في الطبيعة مع فارق لصالح الثانية ، أن صانعها أعظم بدرجة تفوق كل الحسابات^(٥) .

يتم اللجوء عموماً إلى الكثير من الأشياء كدليل على التصميم في الطبيعة ، وأكثرها شيوعاً عين الإنسان أو الحيوان . فالعين في منتهى التعقيد ، وكل مكون من مكوناتها الكثيرة يجب أن يعمل مع المكونات الأخرى حتى تحدث الرؤية . من هذا الضبط الدقيق يتم تكييف الوسيلة من أجل الغاية . لذا ، يستنتج المتدين ، لا بد من

استنتاج وجود مصمم تماماً كما استنتجناه في حالة الساعة . وبشكل مشابه ، عندما نلاحظ البنى المتقنة في الطبيعة وأشكال التكيف معها الموجودة فيها لابد من الاستنتاج بأن الطبيعة نفسها نتاج تخطيط ذكي . فقوى الطبيعة العمياء لا يمكن أن تفسر هذه العجائب .

١- ارتفعت في وجه هذه النظرية جملة من الاعتراضات الضعيفة . أشار بعض الفلاسفة إلى أن هذه النظرية، حتى لو كانت صحيحة ، فهي لا تقيم وجود إله واحد ، لذا يمكن استخدامها بنفس القوة للبرهنة على تعدد الآلهة . وطبعاً طالما أن اهتمامنا منصب فقط على صحة الدين بشكل عام (وجود إله أو أكثر) فهذا النقد لا علاقة له بموضوعنا .

أكد بعض الفلاسفة على أن النظرية التشبيهية ، إن كانت صحيحة ، فهي لا تقيم إلا وجود مصمم بارع ، وهو ليس بالضرورة الخالق كلي القدرة (كما هو الله في المسيحية) . إلا أن هذا الاعتراض يخطئ الهدف لأن النظرية التشبيهية لا تحاول حتى بالكلام إقامة الدليل على وجود خالق قادر على كل شيء (خصوصاً بالشكل الذي يستخدمه اللاهوتيون المعاصرون) . بل هدفها الرئيسي إظهار أن الكون لا يحتوي بذاته أسباب وجوده وأن علينا الالتفات ، إلى قوة فوق طبيعية لتفسير الظواهر الطبيعية . إن انتقاد هذه النظرية بالقول إنها تشبث بوجود مصمم فقط لا خالق ليس نقداً لها بل تنازل لها .

والاعتراض الآخر الشبيه به ، ولو أنه أفضل قليلاً ، يقول بأن نظرية التشبيه ، إن كانت صحيحة ، لا تدل بالضرورة على وجود كائن فوق طبيعي . إذ يمكن لهذا المصمم أن يكون مخلوقاً طبيعياً ذا قدرات خارقة ، وبهذه الحال ستعجز هذه النظرية عن تحطيم افتراض المقدمة الطبيعية . وبكلام أدق ، فالمصمم لن يكون "إلهاً" (راجع الفصل الثاني) .

وأخيراً ، يقال بأن النظرية التشبيهية لا يمكنها إقامة الوجود الراهن للمصمم البارع . وتؤكد قلة قليلة من أنصار هذه النظرية أن الله شخصياً يراقب كل حادث طبيعي ، أما البقية فتقول بأن الله وجه القوى الطبيعية بطريقة لتواصل فعلها على هواه . وعلى هذا الأساس لا سبب يدعو للافتراض بأن المصمم البارع مازال حيلاً إذ ربما يكون قد مات في فترة ماضية (تماماً كما تستمر الآلة بالعمل بعد موت مصممها) .

٢- ونقطة جانبية ممتعة في هذه النظرية هو أن الأشياء أو الأحداث التي يتم تقديمها أدلة على التصميم هي من النوع الذي يعتبره الإنسان جيداً ، ويشرح دبل يو تي ستاس :

ما تنتقيه هذه النظرية كرهان على التصميم ليس سلسلة الأسباب المعقدة التي تؤدي إلى عمى الأشخاص أو الحيوانات ، أو الأسباب المؤدية إلى الموت لا إلى الحياة . إن ضرب إعصار مدينة وأغرق الآلاف من سكانها ، أو حدثت أي سلسلة من الأحداث وأدت إلى كارثة ، هذه الأمور لا يتم انتقاؤها كنماذج تبرهن على وجود التصميم . ولكن من الواضح أن هذه الأسباب في مثل هذه الحالات هي من التعقيد كما هي الأسباب التي تؤدي إلى الحوادث الإيجابية ، وهي تتكاتف مع بعضها وتضبط بعضها البعض لتولد الآثار التي تولدها ... لماذا ، إذن لا يتم انتقاء الحوادث السيئة كأمثلة تدل على التصميم بالإضافة إلى الحوادث الجيدة^(٦)؟

معظم المتدينين يسلمون بأن هذه النظرية ، إن كانت صحيحة ، تعمل لصالحهم بإظهار وجود الرب كلي الحب . ولكن ، كما يوضح ستاس ، إذا قبلنا بالمظاهر الجيدة للطبيعة كنتاج للتصميم ، فيجب أيضاً أن نقبل بمظاهرها السيئة كدليل على التصميم . وهذا ما يضع المتدين في موقف صعب ، إذ كيف يمكنه تبرير قيام الإله قصداً بإنزال كوارثه الطبيعية على الإنسان ؟ فالمتدين الذي يقبل بنظرية التصميم لابد أن يواجه مشكلة الشر الفظيع (راجع القسم الثالث) . يمكن لهذا المصمم البارع أن يكون أيضاً شيطانياً أو جنية شقية .

٣- إن نظرية تصميم بالي تفتح على جملة من الاعتراضات الأشد . أولها ما الذي يعنيه المتدين بقوله أن الأشياء التي من صنع الإنسان تبدي أنها وسائل لغايات . فما معنى " الغايات " بالنسبة له ؟ إن كان المتدين يلفت انتباهنا بكلمة " غاية " إلى الانتظام الموجود في الطبيعة ، إن كان يشير إلى انسجام سلوك الوحدات في الطبيعة ، فهو بهذه الحال يشير بكل بساطة إلى أمثلة على الهوية والسببية اللتين هما ، كما أشرنا سابقاً ، نتيجتان ضروريتان للوجود . فلا مجال للنقاش هنا ، فكل شيء كان من صنع الإنسان أو الطبيعة ، خاضع لمبدأ الهوية والسببية . فهاتان الخاصتان تميزان كل الوجود ، وليس الأشياء المصنوعة فقط . وهكذا في الوقت الذي يكون فيه صحيحاً أن الأشياء الاصطناعية والمصنوعة تشترك بكونها ينتج عنها غاية محددة (بالمعنى الموصوف هنا) لكن هذا لا علاقة له بكونها نتاج قصد واع .

ماذا يمكن للمتدين أن يقصد بكلمة " غاية " أيضاً ؟ يظل هناك بديل أساسي واحد ، وهو أنه يرغب بمماثلة معنى الغاية بمعنى الهدف . إنه بادعائه بأن الموجودات الطبيعية تبدي تكيف الوسيلة مع الغاية ، فقد يقصد أن الوجوه المختلفة للطبيعة تتكاتف لتصل إلى هدف معطى . لكن هذا مصادرة على المطلوب . إن وجود الهدف في الطبيعة هو بالضبط ما ينبغي على المتدين تبيانه ، لذا لا يمكنه الانطلاق من افتراض وجود هدف للطبيعة .

وهذا يقودنا إلى اعتراض أساسي ، وهو أن آلية الاستنتاج التي تتبعها نظرية التصميم هي العكس بالضبط لما يحدث في الواقع . فنحن نستنتج أن الساعة نتاج تصميم " لا لأن أجزائها مجموعة مع بعضها لتحقيق هدف معين ، بل لأننا نعرف بخبرتنا المباشرة أن الساعات من صنع الإنسان . فنحن لا نستنتج ، كما يصير بالي ، أن الساعات من صنع البشر لأننا نرى التصميم فيها ، بل نستنتج تصميم الساعة لأننا نعرف أنها من صنع البشر . وهذا ما يوضحه البروفسور ولاس ماتسون في نقده الممتاز لنظرية التصميم :

يعتبر أنصار نظرية التصميم من البديهي أن الخصائص التي نحكم بحسبها على شيء ما أنه من صنع البشر أو لا هي الضبط الدقيق للأجزاء والتكيف الغريب للوسائل مع الغايات . لكننا لا نحكم على الأشياء بهذا الشكل ، ولو مؤقتاً . وهذا واضح من قدرتنا على معرفة أي شيء إن كان من صنع الإنسان أو لا دون معرفة لماذا يستخدم أو إن كانت أجزاؤه مضبوطة بدقة أم لا^(٧) .

بالنسبة لماتسون ، إن جاء أناس من كوكب آخر إلى الأرض وفتشوا فيها عن أشياء تدل على وجود حياة ذكية فهم لن يفتشوا عن " دلائل " على الدقة والضبط وتكيف الوسيلة مع الغاية ، بل سيبحثون عن أدلة على

صناعة الآلات ، عن أشياء لا تتوجد في الطبيعة ، وعلى الإشارات المنتظمة وما شابه^(٨). وبشكل مشلبيه إذا أراد عالم الآثار " تحديد شيء ما على أنه فأس أم صخرة ، فهو لا يحدد كونه كذا بالنظر إلى الغرض الذي يؤديه وإنما ينظر إلى العلامات الخاصة التي تتركها قشور الأدوات لا العوامل الجوية "^(٨). بمعنى آخر ، إن أردنا الاستنتاج بتصميم شيء ما ، علينا إقامة الدليل على أنه صنعه أولاً كائن ذكي .

هنا يواجه المدافع عن نظرية التصميم أخطر مشكلة . كيف يمكنه تبيان أن الكون الطبيعي صنعه بشكل أو بآخر كائن ذكي ؟ ليس أمامه إلا طريق واحد : عليه أولاً أن يبين وجود مصمم ذكي وبعدها - فقط بعدها - يؤكد أن الكون نتاج تصميم . وبكلمات أخرى ، على المرء أن يعرف أولاً أن الله موجود قبل أن يقول أن الطبيعة نتاج تصميم . وهذا ما يجعل نظرية التصميم عديمة النفع في البرهنة على وجود إله .

لاشك في أن المتدين سيعترض على هذا الادعاء الأخير . إذ قد يقول ، برغم كل هذا فثمة حالات عديدة نعرف فيها أشياء مصممة دون المعرفة المسبقة بالمصمم . ومثال ذلك افتراض أننا اكتشفنا آثاراً قديمة من كوكب آخر ، فهذا سيقنعنا بوجود حياة ذكية على هذا الكوكب في وقت من الأوقات . بهذه الحال نبداً بالمصنوعات ، الآثار القديمة ، ونستنتج الوجود المسبق للمصمم الذكي . إذن سيبدو من السخف الادعاء بأننا لا نستطيع إقامة الدليل على التصميم في الطبيعة بدون المعرفة المسبقة لوجود إله .

هذا الاعتراض يتجاهل الفارق الهام بين الدليل على التصميم في كوكب آخر والدليل عليه في الكون الطبيعي . فنحن سنعرف الآثار على الكوكب الآخر بالقدر الذي تشبه فيه هذه الآثار ، على الأقل إلى حد ما ، أساليب الإنسان في العمل . ومقدرتنا على معرفة مواصفات صنع الإنسان تعتمد على مقدرتنا على تحديد المواصفات غير الموجودة في الطبيعة . على سبيل المثال ، إن صمم شخص شيئاً مثل الصخرة الطبيعية تماماً ، فسيكون هذا الشيء في الواقع نتاج تصميم ، أما أي شخص آخر فلن يعرف أنه كذلك من مجرد معاينة الصخرة . فالأمر بالنسبة له أن هذه الصخرة طبيعية . وكلما كان التشابه بين المصنوع والطبيعي أكبر كلما صعب أكثر تحديد أن المصنوع مصنوع .

لذا نرى أن مواصفات التصميم تتناقض تناقضاً تاماً مع مواصفات الأشياء الطبيعية، وهكذا . إن انطبعت الأشياء ، من الكوكب الآخر بطابع غير موجود عادة في الطبيعة فقد نستنتج أن هذه الأشياء نتاج تصميم كائن ذكي .

والآن لنأمل فكرة أن الطبيعة ذاتها نتاج تصميم . كيف يمكن تبيان ذلك ؟ فالطبيعة كما رأينا ، تقدم لنا أساس المقارنة التي نميز بها الأشياء الطبيعية من الأشياء التصميمية ، فنحن نستطيع استنتاج وجود التصميم فقط إلى المدى الذي تكون فيه مواصفات الشيء مختلفة عن المواصفات الطبيعية . لذا ، فالادعاء بأن الطبيعة ككل نتاج تصميم يعني تدمير الأساس الذي نفرّق به بين الأشياء المصنوعة والأشياء الطبيعية. فأمارات التصميم هي تلك الأمارات غير الموجودة في الطبيعة، لذا يستحيل تقديم دليل على التصميم ضمن سياق الطبيعة نفسها . إن خرجنا فقط خارج الطبيعة وتبين لنا وجود كائن فوق طبيعي ، يمكننا وقتها الاستنتاج بأن الطبيعة نتاج تخطيط واع .

لنكرر : ما لم يبرهن المتدين أولاً على وجود إله ، فلا مجال أمامه قط ، من حيث المبدأ ، لإظهار أن الكون يدل على التصميم . فمعرفة الإله لا بد أن تسبق معرفة تصميم الطبيعة ، من هنا لا أمل لنظرية التصميم

بالنجاح . واللجوء إلى البنى المعقدة والدقيقة ، كالعين ، لا يفيد . فالعين ليس فيها مواصفات غير موجودة بالمعنى الطبيعي ، ومماثلتها بالأشياء التي من صنع الإنسان لا علاقة لها بالموضوع . فالأشياء الطبيعية والتي من صنع الإنسان تتشابه بألوانها ، لكن هذا ليس سبباً لافتراض وجود صباغ بارع . فنظرية بالي في التصميم لا بد من رفضها لإخفاقها الذريع .

٣- نظرية من الحياة

هذه النظرية هي النسخة العلمية والأحدث من نسخ نظرية التصميم . إنها تركز على لا احتمال انبثاق الحياة من الحركة العشوائية للذرات . وكما يدعون ، طالما أن فرصة حدوث التركيب الصحيح للذرات المطلوب لتشكيل أبسط عضوية ضئيلة جداً ، فالحياة على الأرجح نتاج التخطيط الذكي . يستخدم المتدينون أحياناً مثال انفجار في معمل للطباعة بحيث يؤدي إلى وجود الموسوعة البريطانية لتوضيح استحالة انبثاق الحياة من أسباب غير ذكية .

١- تقع هذه النظرية فريسة لما بات يعرف بالصعوبة المألوفة . فهي تفترض أن الحياة ، إن كانت تحتاج تفسيراً ، تتفسر بافتراض وجود إله . لكن هذا طبعاً لا يفسر شيئاً . إن كان الله حياً بأي معنى من المعاني ، فهو إذن نتاج تصميم واع لإله أبرع منه ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

٢- كل حساب احتمالات حدوث الحياة بلا تخطيط تتجاهل كلياً الطبيعة التراتبية والاندماجية للحياة . يقول ماتسون معلقاً على مثل هذه الحسابات :

... إذا سلمنا بهذه الحسابات ، فالشيء الوحيد الذي تبرهن عليه هو الاستحالة المدهشة

لوجود أي جزيء بروتين فوراً كنتيجة لتراكب مكوناته الذرية البسيطة في نفس الوقت.

ولكن لم يحلم أي " مادي قط " - على الأقل منذ القرن الخامس قبل الميلاد - بأي شيء من هذا القبيل^(١٠).

فالمكونات المعقدة التي تجعل الحياة ممكنة ليست نتاج ائتلاف مفاجئ للذرات (كما يريدنا الانفجار في معمل الطباعة أن نعتقد) ، بل هي نتاج عدة خطوات وسيطة وعمليات توليفية . وبهذا الشكل ، فالحسابات التي تصنع احتمال الحياة بهذه الدرجة الغريبة العجيبة إنما القصد منها التضليل .

٣- هذه النظرية تقدم لنا بديلاً زائفاً بين التصميم والصدفة . يقول المتدين بأن انتظام الذرات في جزيء بروتين بالتأكد ليس مسألة صدفة ، لذا لا بد من وجود تصميم . في الحقيقة لا وجود لهذا ولا لذلك ، فالأمر ليس صدفة ولا وجود لتصميم ، بل الحياة مثلها مثل أي ظاهرة طبيعية ، أسباب طبيعية تفعل فعلها وفق ضرورة طبيعية . وإذا أصر المتدين ، برغم الضرورة الطبيعية ، على أن وجود الحياة في الكون غير ممكن إلى أبعد الحدود، فسنسلم معه بهذا التأكيد من أجل النقاش قبل مناقشة مسألة الاحتمالات . فالحياة قد تكون حدثاً استثنائياً غير عادي، حسناً ولكن ماذا يبرهن هذا؟ إنه يبرهن فقط على أن حدثاً استثنائياً غير عادي قد حدث .

... لنحدد ماذا نفهم من احتمال حدوث حادث . إنه نسبة عدد الحالات التي لصالح الحادث

من المجموع الكلي للإمكانات ، وكل الحالات الممكنة يتم اعتبارها ممكنة بالتساوي^(١١).

هذه الجملة الأخيرة هي الأهم ، كل الحالات ضمن نطاق الإمكان المنطقي تعتبر متساوية بنفس الدرجة .

يقول دو نوي بأنه طالما أن الانتظام المحدد للذرات المطلوبة لإنتاج الحياة هو احتمال من عدة ملايين من أشكال الانتظام الممكنة ، فترجيح عدم وجود الحياة حاسم بشكل شبه مطلق ، لذا لابد لنا من الاستنتاج بأن الحياة نتاج تصميم واع .

لتأمل ما هو المقصود هنا وفق هذا الاستخدام للأرجحية. كل حادث في الكون لدى مقارنته بالأشكال اللاهائية للحوادث الممكنة البديلة يصير تقريباً غير مرجح بالمطلق. يصف دبل يو تي سيتس نتائج هذه الرؤية بما يلي :

بينما يسير رجل في الشارع تسقط بلوكة بفعل الريح عليه فتقتله . وهذا نعزوه إلى قوى الطبيعة العمياء وقوانينها ، بدون أي تصميم خاص من أحد . ومع ذلك فلاحتمالات المعاكسة لوقوع هذا الحادث تقريباً لانهائية . فالرجل لحظة سقوط البلوكة كان يمكن أن يكون بعيداً عن مكان سقوطها خطوة إلى الأمام أو خطوة إلى الوراء أو خطوتين أو عشرين خطوة أو ميلاً . وكان يمكن أن يكون في مليون مكان على سطح المعمورة غير هذا المكان . وكان يمكن للبلوكة أن تقع في مليون لحظة أخرى غير اللحظة التي وقعت فيها . ومع ذلك ، وبرغم العدد اللاهائي تقريباً من الاحتمالات الأخرى ، فنحن لا نجد من الضروري الافتراض بأن شخصاً ما رمى هذه البلوكة عن السطح لغاية معينة . إذ ترانا نقتنع بعزو هذا الحادث إلى فعل قوى الطبيعة^(١٢) .

لتأمل مثلاً آخر. عندما تمطر الدنيا فإن إمكانية سقوط قطرة معينة في المكان الذي تسقط فيه، بحسب استخدام دو نوي، في منتهى الضآلة . فهناك طرق لانهائية يمكن أن تسلكها القطرة حتى تقع، إن نظرنا لكل الاحتمالات بالتساوي. بهذه الحال، هل يجب علينا الإيمان بوجود إله للمطر يوجه مسار كل قطرة؟ هل تحقق إمكانية سقوط القطرة حيث تسقط عبارة عن دليل على وجود تخطيط ذكي ؟

مثل هذا النقاش عن وجود إله للمطر سخيف ، لكنه أساساً نفس نقاش استنتاج إله من مسألة الحياة . إذا أخذنا بعين الاعتبار كل شكل يمكن تصوره لتركيب الذرات ، " فاحتمال " الحياة غير مرجح إلى أبعد الحدود . ولكن ، على هذا الأساس ، يكون احتمال كل حادث في الكون أيضاً في منتهى الضآلة . " ففرصة " ترابط الذرات المطلوبة لتشكيل صخرة بسيطة في منتهى الضآلة ، لدى مقارنتها بمليارات " الاحتمالات " الممكنة لهذه الذرات . أليس إعجازاً ترابط ملايين الذرات بالشكل المناسب لتشكيل كومة من الوحل في الوقت الذي يمكن لترابطها أن يأخذ أشكالاً لا نهاية لها . إذن يجب بالتأكيد ، افتراض وجود إله للصخر وآخر للوحل حتى نفسر هذه البنى المترابطة والمعقدة .

يمكن لفكرة الاحتمالات الإحصائية أن تكون مفيدة في حال تطبيقها بالشكل الصحيح ، أما بالشكل الذي يطبقه دو نوي ، بالشكل الذي تقوم عليه النظرية المستمدة من الحياة ، فتكون غير معقولة . فالحياة ظاهرة طبيعية ، نتاج القوى الطبيعية ، وليس هناك ما يدعو لافتراض إله كأصل لها . فهي ظاهرة معقدة إلى أبعد الحدود ، إلا أن هذه حال معظم الظواهر الطبيعية . فالطبيعة نفسها معقدة ، وبذل الإنسان وقتاً وجهوداً هائلة وهو يحاول كشف خفاياها . وكلما صار الإنسان يعرف أكثر كلما قل الغموض ، والحياة كفت منذ وقت طويل عن كونها حدثاً غير قابل للتفسير عند العلماء .

القسم الرابع
الله : النتائج العملية

عندما كنت طفلاً كنت أتكلم كما يتكلم الطفل ، وأفهم الأمور كما يفهمها الطفل وأفكر كما يفكر الطفل . ولكن عندما كبرت كل هذه الصبيانيات نحتها جانباً .

(طبعة الملك جيمز)

Paul of Trusus

بولس الترسوسي

أ- كورنثيناس ١٣ - 11

الأخلاق والعقلانية والدين

١- مقدمة

من بين الأساطير الكثيرة المرتبطة بالدين ، ليس هناك ما هو أكثر شيوعاً وتدميراً بالنتيجة ، من أسطورة ارتباط القيم الأخلاقية بالإيمان بآله . قد يكون الانتقاد الأكثر شيوعاً للإلحاد هو الادعاء بأنه يقود حكماً إلى الافتقار الكامل للأخلاق ، وقد تكون الرابطة النفسية الأعمق بالدين ، بالنسبة لمعظم الناس ، مردّها إلى القناعة الضمنية بأن التخلي عن الدين تخلّ عن الأخلاق أيضاً .

هذه المماثلة بين الأخلاق والدين لا علاقة لها بالواقع ، وقلة قليلة من اللاهوتيين تأبه بالدفاع عن هذا الموقف علناً ، لكنها تسلم بها ضمناً ، وهذا تظلّ تفعل فعلها كحقيقة بحيث أن أحداً لا يرد عليها طالما أنها لا أحد يطرحها علناً . ومهما يكن الأمر ، فالدين والأخلاق ليس فقط مجالين مختلفين ، بل إن كل الطرح اللاهوتي للأخلاق ، النظرية الأخلاقية القائمة على الإرادة الإلهية ، معادٍ للحياة والسعادة الإنسانية ، وهذا ما يزيل الأساس العقلائي للأخلاق . وسنعان في هذا الفصل ، والفصل الذي يليه ، شكل الأخلاق الدينية ومضمونها المحدد كما يتجلى في المسيحية . وسنرى كيف أنه ضد الحياة الإنسانية إلى أبعد الحدود ، وخصوصاً على صعيد الآثار النفسية .

ليس القصد من هذا النقاش أن يكون دراسة شاملة للأخلاق ، ولا أن يكون تحليلاً كاملاً للأخلاق الدينية بمضامينها المتعددة ، فالتوكيز ينصب على مظهر خاص من مظاهر الأخلاق والدين ، هذا المظهر الذي أرى أن الفلاسفة يتجاهلونه ، ألا وهو العلاقة بين المبادئ الأخلاقية والدافع الإنساني . وسنناقش مقاربتين مختلفتين للأخلاق ، العقلانية والدينية ، وسنرى كيف تفعل كل منهما فعلها في الحياة الإنسانية وفي تحقيق السعادة .

يركز الكثير من الملحدّين ، وهم يناقشون النتائج العملية للدين ، على الآثار التاريخية والاجتماعية للدين ، وخصوصاً الدين المسيحي . وتوضح هذه الانتقادات ، وهي على حق ، بأن المعتقدات المسيحية جرت الولايات في أعقابها . بعض آثارها واضحة ، كقطاعة محاكم التفتيش ، أما بعضها الآخر فأكثر سلاسة ، كدور المسيحية في إطالة أمد التحالف بين الكنيسة والدولة . وهناك بالطبع معارضة شديدة من بعض المجموعات الدينية لتشريع الجرائم التي بلا ضحايا ، كالإجهاض واستخدام العقاقير والبغاء والإباحية . هذه مناقشة بشكل شامل في مصادر أخرى ، وهي لا نهمنا هنا .

لست معنياً بالآثار الاجتماعيّة للأخلاق الدينية ، بل بآثارها الشخصيّة على المؤمن ، بمعنى السعادة والصحة النفسية . وكما يشهد بذلك كل من تربى في بيئة متديّنة ، فالترية الدينية لها أثرها النفسي العميق . وأعتقد أن

هذا الأثر ضار إلى أبعد الحدود . فأننا لا أطرح الإلحاد مدخلاً للسعادة ، ولا أن الملحدّين أكثر سعادة من المتديّنين . لو كان تحقيق السعادة بهذه البساطة لكان أمراً زائفاً ، لكنه ليس كذلك . فالتخلي عن

الإيمان بإله قد يكون قليل الأثر على حياة الإنسان بشكل أو بآخر ، وبديهي أنه يمكن للمحدين ارتكاب فظاعات كفظاعات المتدينين . وبديهي أيضاً أن الإلحاد ليس ملاذاً ضد البؤس والقلق والعصاب .

من الضرورة بمكان التمييز بين مجرد الإيمان بوسيط فوق طبيعي ، والكلام نظرياً ، وهذا قد يكون له أثر قليل على الصعيد النفسي وبين الإيمان بمنظومة معتقدات تقوم حول وجود هذا الكائن فوق الطبيعي ، الأمر الذي يتطلب ضريبة نفسية ثقيلة . فقلة قليلة من المتدينين لا تربط إيمانها بإله بمعتقداتها الأخرى ، وتحديداً في مجال الأخلاق . ومثال ذلك أن المسيحية تستلزم مجالاً واسعاً من الأشياء الهامة إلى أبعد الحدود في الحياة الإنسانية. فالله في المسيحية ليس مجرد تجريد ، بل يتدخل في الأمور الإنسانية . فهو يقدم مخططاً للخلاص ويقدم الوصايا الأخلاقية ويهدد غير المؤمنين بالعقاب. فالمسيحية أكثر من مجرد معتقد ديني، إنها طريقة في الحياة . إنها تقدم رؤية للكون، ودور الإنسان به ومتطلبات الحياة الإنسانية الجيدة. وبهذا تتدخل بالأخلاق والسيكولوجيا .

إن كان صحيحاً أن المعتقدات المسيحية ضارة إلى أبعد الحدود ، فالإلحاد يفعل فعله في تحقيق السعادة إلى المدى الذي يزيل فيه عوائق محددة من أمام السعادة . لنكرر ما قلناه في الفصل الأول ، بأن الإلحاد في الوقت الذي لا يكون فيه ضماناً للسعادة فإنه يمهّد الطريق أمام بلوغها . ومثال ذلك أننا برفضنا لوجهة نظر المسيحية في الجنس ينتج عن ذلك نتائج درامية ، لكن هذا الرفض لا يضمن الوصول إلى علاقة جنسية ممتازة . وبشكل مماثل ، فإن رفض الطريقة التي تتناول بها المسيحية المبادئ الأخلاقية يمكن أن يزيل مصدراً رئيسياً من مصادر الشعور بالذنب والشك الذاتي ، لكنه لا يضمن السعادة والشعور بالثقة .

لنطرح هذه المسألة بطريقة مختلفة قليلاً . إن الإلحاد ، بكونه كذلك ، ليس جواباً لكل شيء ، لكنه يقدم سياقاً عاماً يصير فيه الجواب ممكناً . فالإلحاد يقدم للإنسان بالتالي جملة خيارات ، وما يفعله الإنسان بالتالي مسألة اختيار . ولكن لا يجب ، ولا بحال من الأحوال ، اعتبار الإلحاد دواءً شافياً لكل شيء وهروباً من المسؤولية الشخصية .

ويجب التأكيد أيضاً على أن النقاش التالي للأخلاقية الدينية ليس محاولة للتخلص من الدين عبر التحليل النفسي . فأننا لا أقترح ، كما فرويد ، بأن الإيمان بإله مصدره الحنين إلى صورة الأب . كما لا أقترح ، كالعديد من علماء النفس ، بأن الاعتقاد الديني شكل من أشكال العصاب . هذه التعميمات ، ولو أن لها أساساً في الواقع ، من المؤكد أنها تقع في خطأ زيادة تبسيط الأمور . وعلاوة على ذلك لا علاقة لها بموضوع صحة الدين والمسيحية . فاهتمامنا الرئيسي ليس بالدوافع الباعثة على الإيمان بالدين والمسيحية ، بل بنتائج قبول هذه المعتقدات .

وأخيراً ، بالرد على النقد اللاذع للأخلاق الدينية والمسيحية الذي سنقوم به ، قد يشعر الكثيرون بأن الصورة الكلية لهذا النقد غير متوازنة . فقد يقولون ، برغم كل شيء لا بد من قول شيء ما جيد عن الأخلاق الدينية والمسيحية . على كل حال ، إن كان فيها ما هو جيد فإنني لا أراه . في الوقت الذي تبدو فيه المسيحية أنها تتضمن الحب ، إلا أن هذا الحب يختفي في سياق الإطار الأخلاقي الأوسع . لاشك أننا يمكن أن نجد شيئاً نقول عنه ، بالمعنى الضيق إلى أبعد الحدود ، أنه جيد في أي منظومة أخلاقية ، وخصوصاً فيما يتعلق ببعض

الأشياء الحسية . ومثال ذلك أن معظم المنظومات الأخلاقية تدافع عن الشرف ضد الغش ، إلا أن هذا لا يقدم بالضرورة نقطة ارتكاز قوية لصالح أي نظرية أخلاقية . وبشكل مماثل فإن معظم النظريات الأخلاقية تدافع عن شكل من أشكال الحب والإرادة الطيبة بين الناس ، لكن مجرد استخدام كلمة حب لا تضمن أن هذه النظرية في الواقع مفعمة بالحب .

إذا فكرنا بالأخلاق المسيحية من زاوية طرحها الأساسي وملموساتها يجب إدانتها جملة وتفصيلاً . وهذا لا ينفي إمكانية وجود أشياء قد يقال عنها إنها جيدة بين حين وآخر ، وأنها كان لها أثر بناء في أوقات معينة في التاريخ (مع أن العكس هو الصحيح في معظم الحالات) . إلا أن إدانة الأخلاق المسيحية ككل ، كمنظومة أخلاقية ، أي كمنظومة مبادئ مرشدة لاختيارات الإنسان وأفعاله ، هذه الإدانة تعني أنها فشلت كلياً في تحقيق ما ينبغي للمنظومة الأخلاقية أن تحققه .

فالأخلاق المسيحية تركز كلياً على الزيف ، وهذا وحده كاف لضمان فشلها ، بالإضافة إلى أنها تدافع عن مفهوم للمبادئ الأخلاقية ودورها في وجود الإنسان ، هذا المفهوم بطبيعته يعمل في الاتجاه المعاكس لسعادة الإنسان وعيشه الجميل . فالأخلاق المسيحية تفعل فعلها في توليد التعاسة أكثر من السعادة ، وهي تدعو إلى مبادئ أخلاقية يمكن القول عنها أنها توشح إلى الموت أكثر مما إلى الحياة . وبينما تقدم في الظاهر راحة مؤقتة من العذاب في الحياة ، نراها كالدن المسحوق ، تخلق كثيراً من المشاكل وتقدم نفسها حلاً لها فيما بعد . والدين المسيحي ، كالأخلاق المسيحية ، يفشل فشلاً ذريعاً في محاولة إيجاد الحل .

بما أنه يصعب انتقاد طريقة معينة في تناول الأخلاق دون تقديم الناقد لطريقته في تناولها لتصبح نقطة مرجعية في النقاش ، لذا من الضروري مناقشة الطريقة التي أتناول أنا بها الأخلاق حتى يتسنى النظر لاعتراضي على الأخلاق الدينية في سياقه الطبيعي . ولهذا الغاية فإنني أطرح المفهوم التالي للأخلاق ، الذي أنحو به عموماً منحى العديد من الفلاسفة الأرسطيين ، باعتباره علم القيم الإنسانية .

٢- علم الأخلاق

يقول ناثانيل براندن " إذا أراد المرء أن يفهم تعريف علم ما وطبيعته الواضحة عليه أن يجيب عن السؤال التالي : ما هي الوقائع المحددة للحقيقة التي تنمي هذا العلم ؟ فالعلم ، بمعناه الأشمل ، هو علم طرائق اكتشاف الوقائع وتصنيفها في منظومة منسجمة واحدة . وتعريف أي علم معين يتحدد بوجوه الحقيقة التي يسعى لفهمها . وضمن هذا المعنى العام تصير النظم الفلسفية المختلفة فروعاً من الاستقصاء العلمي . فالميتافيزيق ، على سبيل المثال ، تتحرى عن الوجود بلغة مواصفاته الأكثر أساسية ، كالخصائص ، مثل خاصية السببية المشتركة بين كل الوحدات برغم الفروقات الفردية بينها . ويعبر عن ذلك كورلس لامونت بالقول إن الميتافيزيق " يتعامل مع أدنى القواسم المشتركة لكل ما هو موجود سواء كان حياً أم غير حي ، إنسانياً أم غير إنسانى " (١) . وكذلك هي الأبيستولوجيا ، فهي تتحرى عن طبيعة وأصل المعرفة الإنسانية بمعزل عن أي مجال اختصاصي للمعرفة .

ويمكن النظر إلى مجالات الفلسفة هلى أنها المجالات الأكثر أساسية للاستقصاء العلمي . وفروع الفلسفة ، بتعاملها مع السمات الملموسة التي تتعامل بها عموماً كل العلوم الاختصاصية ، إنما تقوم بدور القوى الموحدة بتمكينها الإنسان من دمج العلوم الاختصاصية ضمن إطار منظومي للمعرفة . وهكذا يمكننا الميافيزيق من ربط الفيزياء بالبيولوجيا والبيولوجيا بعلم النفس وهكذا . والأبستمولوجيا تمكننا من تحديد خصائص المعرفة الأساسية المشتركة بين كل المجالات - سواء في الرياضيات أو التاريخ أو البيولوجيا - وتسمح لنا بتطبيق المعرفة المكتسبة في مجال ما على مجال آخر يبدو ظاهرياً غير مرتبط به .

سأدفع في هذا القسم عن مقولة أن الأخلاق ، في الوقت الذي تكون فيه فرعاً من فروع الفلسفة ، هي أيضاً علم من العلوم ، وهي تحديداً علم القيم الإنسانية . فعلم الأخلاق يسعى إلى اكتشاف القيم الإنسانية وتصنيفها ودمجها في منظومة منسجمة من المبادئ التي توجه الإنسان في خياراته وأفعاله . تنطلق هذه النظرة إلى علم الأخلاق من التطبيق العياني لسؤال براندن : ما هي وقائع الحقيقة ، إن وجدت ، التي تنشئ نظام علم الأخلاق ؟ ولماذا على الإنسان أن يهتم أصلاً بالنظرية الأخلاقية ؟

إن الإهمال العام الذي يديه الفلاسفة تجاه هذه القضية هو المسؤول عن التخبط وعدم الاتفاق القائمين حالياً بين منظري علم الأخلاق الذين يحاولون مناقشة الأخلاق دون التفكير بـ لماذا يناقشونها . وما من فيلسوف أكثر إدراكاً لأهمية هذه النقطة من آين راند ، إذ أنها تشكل الإطار العام لمقولاتها " الأخلاق الموضوعية" .

ما هي الأخلاق ؟ إنها مجموعة قيم توجه الإنسان في خياراته وأفعاله ، وهذه الأفعال والخيارات تحدد هدف ومجرى حياته . فالأخلاق ، كعلم ، تتعامل مع اكتشاف وتعريف هذه المجموعة . والسؤال الأول الذي لابد من الإجابة عليه كشرط مسبق لأي محاولة للتعريف ، أي للحكم على أي منظومة محددة من الأخلاق أو القبول بها هو : لماذا الإنسان بحاجة إلى مجموعة قيم ؟ دعوني أشدد على ما يلي : فالسؤال الأول ليس أي مجموعة قيم ينبغي على الإنسان أن يقبل بها ، بل هل المرء بحاجة إلى القيم أصلاً ؟ ولماذا؟^(٣) .

والفلاسفة الذين لا يأخذون هذه المسألة بعين الاعتبار يستنتجون عموماً أن الأخلاق لا أساس لها في الواقع، أي أن مجال القيم من منطقته أن يظل منفصلاً عن مجال الوقائع . لذا نراهم يعلنون بأن الأخلاق معنية بما ينبغي أن تكون الحال عليه بينما يهتم العلم بما هي عليه الحال . ولا يمكن اشتقاق معايير الأخلاق منطقياً من المقولات الوصفية للعلم . لذا راجت كثيراً في العقود القليلة الماضية نظريتان من نظريات الأخلاق ، وهما النظرية العاطفية ، والتي بحسبها تكون المحاكمات الأخلاقية مجرد تعبيرات عاطفية ولهذا السبب فهي تفتقد أي محتوى معرفي . والنظرية الذاتية ، وبحسب هذه النظرية يكون للمحاكمة الأخلاقية معنى ، لكن هذا المعنى ليس أكثر من تقرير لما يفضل المرء شخصياً وذاتياً . كل من هاتين النظريتين وتفرعاتهما تتضمن الشرح الحاد بين الوقائع والقيم ، وترفع ما يسمى " الشرح بين ما هو قائم وما يجب أن يقوم " إلى مرتبة دوعما جديدة .

فالأخلاق ، وفقاً لرانند وغيرها من الفلاسفة المنضوين تحت راية الأرسطية عموماً ، علم معياري ، ومن المفيد جداً ملاحظة أن العديد من العلوم غير الأخلاق تهتم بمحاكمات ما يجب أن يكون . الطبيب يصف ما يجب عمله ، لكن هذا الوصف ، ليكون مشروعاً ، يجب أن يركز على معرفة موضوعية ، مثل معرفة طبيعة الإنسان التي نعرفها من خلال الكيمياء والفيزيولوجيا وعلى التشريح وهكذا دواليك .

والهندسة المعمارية علم معياري أيضاً ، إذا يتعين على المهندس المعماري أن يتعلم ما يجب عمله في سياق إنشاء البناء ، وكذلك الأمر بالنسبة للدواء ، فمنطق ما يجب أن يكون لابد أن يركز على وقائع .

ثمّة صعوبة حقيقية بفهم العلاقة بين " ما هو قائم " وما " يجب أن يقوم " كما يعرضها العلم المعياري . فالإنسان عنده القدرة على الاختيار ، وكلما يتطبق مبدأ نظري على مجال الفعل الإنساني يصير ضرورياً رسم طريق الفعل ، رسم محاكمة ما يجب أن يكون ، هذا إن كنا سنحقق هدفاً محدداً .

فالتبيب عليه أن يفعل كذا ، إن أراد أن يشفي فلاناً . والمهندس المعماري عليه أن يفعل كذا ، إن أراد لبنائه أن يقوم . وحتى العلوم الوصفية الخالصة ، كالفيزياء والفلك - التي لا علاقة مباشرة لها بالسلوك الإنساني - نراها تتطلب محاكمات ما يجب أن يكون لتحديد الإجراءات العلمية الصحيحة . على الفيزيائي أن يفعل كذا ، إن أراد لتجربته أن تثمر .

من الضروري معرفة أن كلا العلمين ، المعياري والوصفي ، معنيان أولاً بالوقائع الحقيقية ، بالوصف الدقيق للظواهر الواقعة ضمن نطاق استقصائهما . فأى علم معياري جيد فقط بقدر جودة الوقائع الحقيقية التي يركز عليها . إذ قبل أن يصف الطبيب الدواء الصحيح لابد أن تكون عنده معرفة وصفية صحيحة يركز عليها في وصفه . من الخطأ إذن الافتراض بأن العلوم المعيارية ، لأنها تتعامل بمحاكمات ما يجب أن يكون ، تختلف جذرياً بطرائقها عن العلوم الوصفية ، بقدر ما أنهما يختلفان بالمعطيات التي يتعاملان معها . كل من هذين العلمين ، الوصفي والمعياري ، معنيان بمعرفة الوقائع الحقيقية ، وكلاهما قادر على التحقق من نتائجه وكلاهما قابل وعرضة لمحاكمات مثل "مشروع" أو "غير مشروع" ، "صحيح" أو "غير صحيح" ، "حقيقي" أو "زائف" .

إذن فالعلمان المعياري والوصفي يتشابهان في أن كليهما يتعاملان مع مبادئ مجردة مستقاة من الوقائع الحقيقية ، أما أوجه الاختلاف بينهما فتكمن في مظاهر الحقائق التي يفكران فيها وفي الغرض الذي يستخدمان مبادئهما من أجله . تهتم العلوم الوصفية بالوقائع " الخالصة " والنظريات ، أما العلوم المعيارية فتتجه بتلك الوقائع والنظريات بقدر انطباقها على الأهداف الإنسانية . وهكذا ، على سبيل المثال ، يتعامل الطب مع حقائق التشريح لأن هذه الحقائق تنطبق على هدف صحة الإنسان . هذا الانطباق بالذات للمبادئ المجردة الساعية لتحقيق أهداف إنسانية هو ما يؤدي إلى بروز العلوم المعيارية ، وبالتالي ، إلى محاكمات ما يجب أن يكون التي توصي بها هذه العلوم^(٤) .

لنعين الآن نظام الأخلاق - أو كما سبق وسميته - علم القيم الإنساني . ما هي حقائق الطبيعة الإنسانية المولدة للحاجة إلى مثل هذا العلم ؟

المظهر الأول في الطبيعة الإنسانية المتعلق بهذا الموضوع واضح جداً : الإنسان وحدة حية ، عضوية بيولوجية، تواجه بدائل الحياة أو الموت . وكما أكدت راند ، فإن هذه الطبيعة المشروطة للحياة ، هذا الخيار بين الحياة والموت ، هو ما يولد مفهوم " القيمة " :

ثمة خيار أساسي واحد فقط في الكون ، الوجود أو العدم . وهذا الخيار ذو صلة بفئة واحدة من الموجودات ، العضويات الحية . وجود المادة الميتة غير مشروط بأي شيء ، أما وجود المادة الحية فليس كذلك ، إنه يعتمد على نسق معين من الأفعال . المادة لا تبقى ، إنما تغير شكلها ، ولكن لا يمكنها أن تكف عن الوجود . العضوية الحية وحدها فقط هي التي تواجه إما وإما : إما الحياة وإما الموت . فالحياة عملية من الحفاظ على الذات وفعل يتولد ذاتياً . وإذا ما أخفقت العضوية في هذا الفعل فإنها تموت ، عناصرها الكيميائية تبقى أما حياتها فتكف عن الوجود . فقط مفهوم الحياة هو الذي يجعل مفهوم " القيمة " ممكناً . فالشيء الذي يمكن أن يكون خيراً أو شراً فقط للوحدة الحية^(٥).

العلاقة بين الوقائع الحقيقية والقيم لا تعتبرها راند مشكلة جدية ، لأن القيم ، بالنسبة لها ، تمثل شكلاً من أشكال الوقائع الحقيقية (وهي في هذا المجال تسير في ركب الفلاسفة الأرسطيين) . يعبر مفهوم القيمة عن علاقة المفيد - الضار في بعض مظاهر الحقيقة بالنسبة للعضوية الحية ، والقول بأن شيئاً ذو قيمة بالنسبة لعضوية ما يعني أنه فاعل لصالح حياة تلك العضوية . إذ عندما نقول إن الماء ذو قيمة بالنسبة للنبته ، على سبيل المثال ، فنحن نقصد أن الماء يفعل فعله لصالح حياة تلك النبتة . مفهوم القيمة بهذه الحال يعني وظيفة المياه في خدمة حياة النبتة ، وهذه العلاقة يمكن إظهارها موضوعياً . حكم القيمة المطروح هنا صحيح ، أي أنه يصف علاقة صحيحة واقعياً . فالماء فعلاً سيمد في حياة النبتة ، وهكذا فالقول إن الماء ذو قيمة للنبته يعني وصفاً لواقعة حقيقية . لذا بهذه الحال على الأقل ، لا مشكلة قط " باشتقاق " القيمة من الواقعة الحقيقية - كما لو أننا نتعامل مع مجالين منفصلين تماماً - لأن حكم القيمة يعبر عن حقيقة واقعة ، إنه تقييم لعلاقة ، وهذا التقييم إما دقيق أو غير دقيق ، إما صحيح أو زائف .

إن كانت هذه الرؤية الأساسية للقيم صحيحة ، إذن أي محاولة لفصل مملكة القيم عن مملكة الوقائع خاطئة أساساً من البداية . من الخطأ الكلام عن حقائق الفيزياء والبيولوجيا والسيكولوجيا إلخ باختلافها عن مملكة القيم ، بل علينا أن نتحدث عن حقائق الفيزياء وحقائق البيولوجيا وحقائق السيكولوجيا إلخ وحقائق القيمة . إن الادعاء بأن مجال القيم لا يمكن أن يركز على الحقائق الواقعية أو أن يشتق منها مثل الادعاء بأن مجال الفيزياء والبيولوجيا لا يمكنهما الارتكاز على الحقائق الواقعية أو أن يستخلصا منها. كل واحدة من هذه المنظومات ، أولاً وأخيراً ، معنية بوصف الحقيقة . والفرق بينهما ليس أن بعضهما معني بالحقيقة أما الآخر

فغير معني بها ، بل كلها معنية بوصف نفس الحقيقة وكلها تستخدم مبادئ مجردة سعيًا وراء هذا الهدف . لكن الفرق بينهما يقوم في المظهر المحدد من مظاهر الحقيقة التي يسعى كل منهما إلى استقصائه .

مثله مثل كل الموجودات الأخرى، حية أو غير حية ، فالإنسان له طبيعة محددة ، ومثله مثل كل العضويات الحية ، تتطلب طبيعته وسيلة محددة للعيش . ولكن خلافاً لكل الأشكال الحية الأخرى ، فالإنسان عنده القدرة على الاختيار. في الوقت الذي تتجارب فيه الأشكال الحية الأخرى مع محيطها تجارباً أوتوماتيكياً على أساس احساساتها أو ما تستقبله حسيًا، نرى الإنسان، بقدرته المتميزة على المفهمة-استنباط المفاهيم- يفكر قبل أن يتصرف. يستطيع أن يقارن بين خيارات الفعل التي أمامه، ويوازن بين نتائجها ويقر قراره على الفعل الأنسب لحاجاته. بكلام آخر، للإنسان القدرة على تقييم الخيارات التي أمامه وما يختاره بالحصلة نتاج تقييماته. وما يقيّمه الإنسان يحدد كيفية فعله. وكما يقول براندن "القيم هي الملاط الرابط للإنسان بالحقيقة"^(٦).

وهكذا نرى أن مفهوم القيمة ينطبق على الإنسان بمعنيين مختلفين . الأول هناك المعنى الموضوعي " للقيمة " الذي تكون فيه الأشياء ذا قيمة بالنسبة للإنسان ، أي تفعل فعلها لصالحه سواء اختار أن يعرفها أم لا . وثانيًا هناك ذاتية " القيمة " التي تفصل منها " القيمة " نتيجة العملية التقييمية . وبهذه الحال ، تمثل قيم الإنسان ما يفضلها شخصياً . لذا من الممكن للإنسان أن يعطي قيمة (بالمعنى الذاتي) لأشياء وهي فعلياً ليست ذات قيمة له (بالمعنى الموضوعي) . فالإنسان قد يسير على طريق دماره ، قد يسير على طريق يضر بمصلحته . فالطبيعة لا تعطيه أوتوماتيكياً وسيلة للبقاء .

الكائن الذي لا يعرف أوتوماتيكياً الصحيح من الزائف لا يعرف أوتوماتيكياً الصبح من الخطأ أو الخير من الشر . ومع ذلك فهو يحتاج إلى هذه المعرفة حتى يعيش . إنه ليس مجرداً من قوانين الحقيقة، إنه عضوية محددة ذو طبيعة محددة تتطلب أفعالاً محددة للحفاظ على حياته . لا يمكنه أن يظل على قيد الحياة بوسيلة اعتباطية ولا بحركة عشوائية ولا باندفاعات عمياء ولا بالصدفة ، ولا بالنزوة . ما يتطلبه بقاؤه تحدده طبيعته وليس متروكاً لخياراته . المتروك لخياراته هو فقط إن كان سيكتشفه أم لا ، إن كان سيختار الأهداف والقيم الصحيحة أم لا . إنه حر باختيار الخطأ ، لكنه ليس حراً بالنجاح به ... ما هي إذن الأهداف الصحيحة التي على الإنسان السعي وراءها ؟ ما هي القيم التي يتطلبها بقاؤه ؟ هذا هو السؤال الذي يجب أن يجيب عليه علم الأخلاق . وهذا هو ... السبب الذي من أجله يحتاج الإنسان إلى منظومة قيم^(٧).

إن كان الإنسان سيقى ، يجب أن يعرف مبادئ الفعل التي تفعل فعلها لصالح بقائه . لنبعد عن مستوى مجرد البقاء ، إن أراد الإنسان أن يسعد عليه أن يعرف مبادئ الفعل التي تفعل فعلها لصالح السعادة . على الإنسان أن يكتشف ، من خلال العمليات العقلية ، القيم المطلوبة لبقائه وعيشه المريح . وحتى يحيا حياة ناجحة فإن التقييم الذاتي للإنسان " أنا أقيم " يجب أن تشتق من المتطلبات الموضوعية لحياته . وهكذا ، تستنتج راند أن " الأخلاق ضرورة موضوعية ميتافيزيقية لبقاء الإنسان"^(٨).

تتعامل الأخلاق مع الوقائع الحقيقية للقيمة لأن هذه الوقائع تنطبق على الأفعال والمنجزات الإنسانية ذات الأهداف الإنسانية . فالأخلاق ، مثل كل العلوم المعيارية الأخرى ، تهتم أولاً وقبل كل شيء بالوقائع - عما هو موضوعياً ذي قيمة للإنسان - وتسعى لتطبيق هذه المعرفة على مملكة الخيارات والأهداف الإنسانية . وهذا التطبيق للقيم على الأفعال الإنسانية هو ما يولد السمة المعيارية للأخلاق ، وهكذا تنبثق أحكام ما يجب أن يكون . إذا كانت (س) ذا قيمة للإنسان (واقعه) ، إذن على الإنسان أن يقيم ويسعى من أجل (س) (حكم معياري) إن أراد أن يمد عمره وعيشه الجميل (هدف) .

بقدر ما تسعى الأخلاق إلى اكتشاف المعرفة الواقعية وبقدر ما تنظم هذه المعرفة في منظومات ، بقدر ما تكون الأخلاق علماً . وبقدر ما تسعى الأخلاق لتطبيق هذه المعرفة بالقيم على الأهداف الأساسية - بالأشياء التي تتطلبها طبيعة الإنسان بوصفه إنساناً، أو على الإنسان كإنسان - بقدر ما تكون فرعاً من فروع الفلسفة . فالأخلاق ، كباقي فروع الفلسفة ، تتعامل مع المفاهيم الأساسية وتحاول أن تشتق مبادئ الأفعال التي تفعل فعلها لصالح الأهداف الأساسية . فالأخلاق معنية بحياة الإنسان ككل ، وهي تقيم الأفعال المفردة ضمن هذا السياق . فالأخلاق تمكن الإنسان من رؤية نتائج أفعاله على المدى الطويل ، وتقييم ما يرغب به من هذه الأفعال من حيث أثرها على أهدافه على المدى الطويل .

من شائع الاختلاف في الفلسفة وجود أو عدم وجود " قيمة نهائية " عند الإنسان ، قيمة سامية عليها تكون القيم الأولى وسيلة لبلوغها . وتفحص وجوه هذه المسألة المعقدة سيقودنا إلى الدخول في متاهة ، لذا سأطرح مسألة " السعادة " استكمالاً لهذا النقاش . سأطرح هذه المسألة باعتبارها القيمة النهائية للإنسان . لن أجادل بأن كل الناس يسعون فعلاً وراء السعادة أو أنهم يجب أن يسعوا (بصرف النظر عما يمكن أن يعنيه هذا التأكيد) بقدر ما أنني سأطرح السعادة باعتبارها هدفاً افتراضياً .

أي أنني سأطرحها بمعنى إن أراد شخص ما السعادة إذن عليه الاهتمام بالشروط ، أي بالقيم ، التي تفعله فعلها لصالح سعادته .

لذا، فهذا النقاش للأخلاق موجه للمعنيين بسعادتهم ورغد عيشهم، لأن هؤلاء الناس هم الذين يحتاجون فعلاً إلى مؤشر عقلي للقيم ليوجه خياراتهم وأفعالهم. وبقدر ما يكون المرء غير مهتم برغد عيشه بقدر ما لا يحتاج إلى إزعاج نفسه بمسألة الأخلاق. إذ أن لامبالاته بالمبادئ وبالأهداف بعيدة المدى سرعان ما تقوده إلى التعاسة .

فالأخلاق ، من وجهة النظر هذه ، تهتم بالوقائع الحقيقية للقيمة لأن هذه الوقائع مرتبطة بسعي الإنسان لبلوغ السعادة على المدى البعيد . وهذا طرح غائي ، أو توجه هادف ، للنظرية الأخلاقية مناقض لطرح النظرية الأخلاقية باعتبارها واجباً أخلاقياً أو متمركزة على مسألة الواجب . والفارق بين هذين الطرحين يمكن ملاحظته ببساطة من خلال ما يلي : الأخلاق الغائية معنية أساساً بما هو جيد ، بذاك الذي له قيمة . وهي تقرر ما يجب على الإنسان أن يفعله ، الواجب الملقى على عاتقه ، لتحديد ما هو " جيد " بالإشارة إلى هذه القواعد الأخلاقية ، بصرف النظر عن أي هدف آخر .

يستحيل هنا مناقشة كل ما ينطوي عليه هذا الفرق بين هاتين النظريتين والأمور التي ترتب عليه ، ولكن سأشير ببساطة إلى أن الأحكام المعيارية للأخلاق الواجبة، حيث يتم طرح "ما يجب أن يكون" دونما وجود أي هدف، هذه الأحكام لا يمكن أن توجد كوقائع "على فلان أن يفعل كذا؟" "لماذا؟" لأن هذا مطلوب أخلاقياً ، ولهذا على فلان أن يفعله". إن الاستمرار الدائم لتناول الأخلاق الواجبة بهذا الشكل يتر القيم عن الوقائع ويفعل فعله في تكريس "الفصل المقيت بين ما هو قائم وما يجب أن يقوم"، هذا الفصل شائع النقاش في الفلسفة المعاصرة. وبقدر ما تعلن أي نظرية أخلاقية عن لامبالاتها بسعادة الإنسان ورغد عيشه بقدر ما تدين نفسها .

هذا النقاش السابق للأخلاق ، مع أنه وجيز ، لكنه يكفي للدلالة على أن الأخلاق ، كأى علم معياري ، تركز على الوقائع . والأحكام المعيارية للأخلاق ، أحكام ما يجب أن يكون ، قابلة للاستدلال على صحتها أو خطئها مثلها مثل التوصيات المعيارية للطب والعمارة . وكما قلت سابقاً ، يكون أى علم معياري صحيحاً بقدر ما تكون الوقائع التي يستند عليها صحيحة ، وحتى يكون أى علم للقيم الإنسانية صحيحاً لابد أن يجد جذره في طبيعة الإنسان باعتباره عضوية بيولوجية ونفسية .

يخشى بعض الفلاسفة من أن يقود طرح السعادة كقيمة نهائية ، إلى عالم من الجشع والبربرية الأخلاقية حيث يسعى كل واحد إلى استغلال جاره والدوس عليه . ولكن النفسية السيئة تسعى إلى الأخلاق السيئة . تماماً كما أن الإنسان عضوية بيولوجية ذات طبيعة محددة فهو أيضاً عضوية نفسية ذات طبيعة محددة . ومثلما أن أي عمل عشوائي لن يقود إلى الصحة الجسدية السليمة فإن أي عمل عشوائي لن يؤدي إلى الصحة النفسية السليمة . فقوانين السيكلوجيا صحيحة وملزمة بقدر ما هي صحيحة وملزمة قوانين البيولوجيا . وتماثلاً مثلما أن الإنسان حر بانتهاج نهج مدمر دون أن يكون حراً في تحمل العواقب الوخيمة لهذا النهج ، فهو مرغم على تحمل النتائج النفسية الوخيمة إذا ما انتهج نهجاً أخلاقياً مدمراً .

لذا لا يمكن اعتبار السعادة منفصلة عن وقائع السيكلوجيا الإنسانية . مثلما أن الطبيب لا يمكنه أن يسعى وراء الدواء دونما اعتبار لحقائق علم تشريح الإنسان ، فالفيلسوف لا يمكنه أن يسعى وراء الأخلاق ، أو أن يناقش ما يقود أو لا يقود إلى السعادة، دون أن يأخذ بعين الاعتبار حقائق النفسية الإنسانية . والفلاسفة الذين يعترضون على أخلاق السعادة أو رغد العيش انطلاقاً من أنها تسمح لكل شخص بأن يتصرف على هواه دونما اعتبار لحياة الآخرين وممتلكاتهم ، هؤلاء الفلاسفة يبدون قدراً هائلاً من الجهل حتى بأولويات علم النفس . ولهذا السبب فإن كتاباً جيداً واحداً ككتاب ناتانيل براندن " سيكلوجيا احترام الذات " يمكن أن يدفع علم الأخلاق إلى الأمام أكثر من عدد كبير من الكتابات " التحليلية " عن النظرية الأخلاقية التي تتعامل بمعظمها مع موضوع الأخلاق كما لو أنه لا علاقة له البتة بالسعادة الإنسانية أو بأمور العيش^(٩).

وقبل اختتام هذا النقاش لابد من القول إن الأخلاق ، باعتبارها معنية بالقيم الإنسانية الأساسية ، تقوم بدور القوة الموحدة التي تمكن الإنسان من دمج مجالات الفعل الإنساني المختلفة في بوتقة منسجمة . تماماً كما أن الميتافيزيق يشكل نقلة من الفيزياء إلى البيولوجيا إلى السيكلوجيا ، فإن الأخلاق تمثل نقلة من الاقتصاد إلى النظرية الاجتماعية إلى السياسية وهكذا دواليك . كيف يمكن للمرء أن يستخلص من المبادئ التي توجهه

حياته المبادئ المطلوبة للتعامل مع الآخرين ؟ كيف يمكن للمرء أن يقيّم الأهمية النسبية للخيارات المختلفة المطروحة أمامه التي لا بد أن يختار إحداها ؟

لا يمكن الإجابة على هذه الأسئلة ، أو على مثيلاتها ، دون العودة إلى القيم والأهداف الإنسانية الأساسية . ومهمة الأخلاق ووظيفتها تقديم الإطار الأساسي الذي يمكن من تقديم الإجابة . فالأخلاق ، بتقديمها للإنسان منظومة مبادئ منسجمة ، إنما تمكّنه من العيش ككائن مندمج مع ذاته . وبالمعنى الحقيقي للكلمة فإن إهمال الأخلاق يؤدي إلى التحلل - وجودياً ونفسياً - حيث يتم النظر إلى المسائل الفردية والاجتماعية دون العودة إلى المبادئ الأساسية ، حيث يصير القهر الجسدي وسيلة مقبولة للتفاعل الاجتماعي ، وحيث يشعر المرء كما لو أنه يعيش في كون منفصم ، في لغز القطع التي تتركب على بعضها ولكن دون أن تتركب أي منها على الأخرى .

٣- الأخلاق المعيارية والأخلاق الماورائية

حتى نفهم الفارق بين الطرح العقلاني والطرح الديني للأخلاق لا بد من التمييز عموماً بين مظهرين من مظاهر النظرية الأخلاقية : الأخلاق المعيارية والأخلاق الماورائية . تشير " الأخلاق المعيارية " إلى مبادئ محددة أو إلى محتوى لمنظومة أخلاقية كالقواعد العامة مثل " على المرء أن يكون شريفاً " و " على المرء أن يحترم حقوق الآخرين " .

أما " الأخلاق الماورائية " فلها علاقة بمعايير ومعنى المصطلحات الأخلاقية نفسها ، " كالقيمة والأخلاقي واللاأخلاقي " . ما هو حكم القيمة ؟ هل يمكن تبرير أحكام القيمة عقلياً ؟ ما معنى " أخلاقي " ؟ وما معنى " لأخلاقي " ؟ كيف نعرف متى نطبق هذه الأحكام ومثيلاتها ؟ تقوم الإجابة على هذه الأسئلة وأشباهها ضمن نطاق الأخلاق الماورائية . لنقل ببساطة إن الأخلاق المعيارية تدلنا على ما يجب علينا أن نفعله ، أما الأخلاق الماورائية فتدلنا على معنى كلمة " يجب " . وقد تشب الصراعات الأخلاقية في كل من هذين الميدانين .

في مجال الأخلاق المعيارية ، تقبل الأطراف المتنازعة بنفس الأخلاق المعيارية ، لكنها تختلف حول العناصر الواقعية للموقف المطروح أو حول تفسير وتطبيق أخلاقهم الماورائية . ومثال ذلك معاناة الخلافات المذهبية بين الأصوليين المسيحيين الذين يجمعون على قبول الإنجيل كمرجعية أصلية للأخلاق . في الوقت الذي غالباً ما يختلف فيه هؤلاء المسيحيين مع بعضهم حول أمور تفصيلية ، نراهم جميعاً يقبلون نفس الأصل الأخلاقي الماورائي . إن بين أحد المسيحيين أن الإنجيل يحرم فعلاً معيناً ، فإن هذا الفعل سيوافق على لأخلاقيته بـ باقي المسيحيين دونما مزيد من النقاش لأنهم متفقون هنا على معنى واستخدام المصطلحات الأخلاقية .

النوع الآخر من الاختلاف داخل الأخلاق الماورائية هو أكثر أساسية من الاختلاف الأول . هنا قد يوافق أحد الأطراف ، وفقاً لمعايير خصمه الأخلاقية ، أن الفعل مثار النقاش " لأخلاقي " ، لكنه لا يضع تطبيق المعايير موضع التساؤل بقدر ما أنه يسأل ويطالب أولاً وقبل كل شيء بدواعي استخدام هذه المعايير . يحدث هذا الشكل من الصراع لدى قيام الملحد بنقاش المسيحي بالأمور الأخلاقية . إن كان المسيحي مقتنعاً أن التجديف لأخلاقي لأن الإنجيل يحرمه ، فالملحد لا ينكر قط إن الإنجيل يحرم التجديف ، لكنه سيرفض

قبول الإنجيل كميّار للأخلاق وسيرفض قبول مفهوم " اللاأخلاق " الذي يعني ذاك الذي يجرمه الإنجيل . وهكذا تكون نقطة تركّز عدم الاتفاق في الأخلاق الماورائية لا في تطبيق معايير متفق عليها مسبقاً بل على معنى واستخدام المصطلحات الأخلاقية .

درج بعض الفلاسفة على استثناء الأخلاق المعيارية من مجال البحث الفلسفي . فتراهم يقولون لنا إن الفلسفة يمكن أن تستقصي عن معنى المصطلحات الأخلاقية ، لكنها ، كمنظومة ، لا يمكنها أن توصي بمجموعة قيم بدل أخرى . ولكن بما أن الفلسفة هي الشكل الأساسي للبحث العقلي فهذا يعني أن استثناء الأخلاق المعيارية من نطاق العقل ككل إنما يجعل الدين والإيمان يفوزان بالأمر الأخلاقية بالتركية .

من نقاشنا السابق للأخلاق بوصفها علماً إنسانياً ، يجب أن يكون واضحاً أن كلاً من الأخلاق المعيارية والماورائية هما من شأن الفلسفة والتداول العقلي . ولا سبب للافتراض بأن على الفلاسفة أن يقتصروا على تحليل اللغة والمفاهيم في الوقت الذي يستثنون فيه المسائل الأخلاقية جوهرياً^(١٠) . وما ينبغي ملاحظته أن العديد من الفلاسفة المعاصرين يركّزون على الأخلاق الماورائية (ولسوء الحظ أحياناً على حساب الأخلاق المعيارية) لأنهم يعرفون أن هذا هو الجانب الأكثر صعوبة في النظرية الأخلاقية . وأخيراً قبل أن نتمكن من مناقشة ما هو جيد بالنسبة للإنسان يجب أن نتفق على معنى كلمة " جيد " . وقبل أن نناقش أخلاقية فعل ما يجب أن نتفق على مصطلح " الأخلاقي " . معظم الخلافات الجدية في النظرية الأخلاقية ذات طبيعة ماورائية ، وسنرى كيف أن الصراع بين الأخلاق العقلية والأخلاق الدينية ليست استثناءً .

في بداية هذا الفصل شجبت الأخلاق الدينية عموماً والمسيحية تحديداً في الوقت الذي افترض فيه أن هذا الشجب لا يتضمن بالضرورة عدم الاتفاق مع مضمون كل مبدأ من مبادئ هذه الأخلاق . على سبيل المثال تحرم المسيحية السرقة ، ورفض الأخلاق المسيحية لا يعني القبول بالسرقة . قد تلتقي بعض مبادئ الأخلاق المسيحية مع الأخلاق العقلية — مع أن أغلبها لا يلتقي بكل تأكيد — لكن هذا التقاطع لا يؤثر على الشجب الأساسي للأخلاق المسيحية . بشجي للأخلاق المسيحية إنما أهاجم مقاربتها الأساسية للنظرية الأخلاقية ، أي أخلاقها الماورائية ، أو معاييرها للمقاييس الأخلاقية .

ما يجب رفضه جملةً وتفصيلاً هو الرؤية المسيحية الأصلية للمبادئ الأخلاقية ودورها في الوجود الإنساني . والآن سنقارن بين الأخلاق الماورائية العقلية والأخلاق الماورائية الدينية ، وسنرى كيف أن هاتين المنظومتين على طرفي نقيض كلياً سواء من الزاوية الفلسفية أو السيكولوجية . وسنرى كيف أن هذا التناقض يظل تناقضاً في المضمون برغم أي تشابه عارض أو سطحي بينهما .

تقوم الأخلاق العقلية على مقاييس أما الأخلاق الدينية فعلى قواعد . والبون شاسع بين هاتين المنظومتين كالبون بين الحياة و الموت — وهذا هو التشبيه الملائم في هذا السياق .

الأخلاق العقلية ، بجوهرها ، عبارة عن منظومة قيم يتطلبها الإنسان من أجل بقائه ورغد عيشه وسعادته^(١١). وأما استخدام مصطلح "عقلي" فلأن هذه المنظومة لا بد لها أن تستند على وقائع القيمة الإنسانية، والعقل وحده هو الذي يحدد ما هو ذو قيمة للإنسان وما هو ليس بذئ قيمة . لذا فالأخلاق الماورائية العقلية تركز على حاجة الإنسان للقيم الموضوعية ، على حاجته لتحديد الأهداف الفاعلة فعلها باتجاه رغد عيشه . ومثال بسيط على ذلك أن الطعام ذو قيمة للإنسان ، فهو وسيلته للحفاظ على حياته أما السم فليس كذلك . إن أراد الإنسان الحياة عليه أن يقيم قيمة للطعام ولا يقيم قيمة للسم . فتقييم الإنسان يجب أن يستند إلى ، ويتفق مع ، الأشياء ذات القيمة فعلاً له .

تماماً كما أن الإنسان العاقل ملتزم بالوقائع الحقيقية وباستخدام العقل ، كذلك هي الأخلاق . فهي تركز على الوقائع الحقيقية للقيم الإنسانية وعلى دور العقل في بقاء الإنسان . وتشكل ثلاثة مظاهر في طبيعة الإنسان أساس الأخلاق الماورائية العقلية : أن الإنسان كائن يصوغ الأشياء في مفاهيم وأنه كائن إرادي وأن سعيه غائي .

قدرة الإنسان على المفهمة ، على التجريد العقلي ، على تحليل الأشياء وتركيبها ، هذه القدرة تمكنه من التفكير بالمبادئ ، من إبراز النتائج البعيدة المدى لأفعاله ومن إدراك العمليات التي تفعل فعلها لصالحه جسدياً ونفسياً . يعرف الإنسان حاجاته بعقله الذي يفهم الأشياء وبهذا العقل يعرف قدراته والعالم الخارجي ، وبه أيضاً يعرف كيفية تدريب قدراته في العالم الخارجي لتلبية حاجاته .

الإرادة تعني المبادرة إلى التفكير والفعل ، أن عنده القدرة على توليد عملية التفكير والحركة الجسدية والحفاظ عليهما . لا بد من الإشارة هنا إلى أن الإرادة ، إذا ما فكرنا بها ملياً ، لا تتعارض مع السببية . فالإرادة لا تعني أن أفكار الإنسان وأفعاله لا سبب لها ، بل تعني على العكس ، أن الإنسان في بعض الأفكار والأفعال (باستثناء المنعكسات الشرطية) يتصرف كعنصر مسبب أول ، فهو السبب^(١٢). والإرادة تستتبع حرية الاختيار بين البدائل الموجودة ، واختياره لا تحدده عناصر خارجة عن سيطرته .

ولأن الإنسان حر باختيار أفعاله، ولأنه ليس مبرمجاً بيولوجياً للتصرف بطريقة معينة، فهو يتطلب مجموعة قيم - منظومة مبادئ - توجه خياراته. وطبيعته الإرادية تضطره لاختيار التفكير والتصرف ليظل على قيد الحياة . الطبيعة الغائية للإنسان تعني أنه هادف ، أنه ليس (ولا يمكنه أن يكون) مقيداً بالاستجابات الحسية اللحظية . بما أن الإنسان أمامه خيارات ، وبما أنه حر باختيار إحداها ، وإذا كان يفهم خياراته فلا بد له من التفكير بلغة الغاية . فتفضيله لهذه القيمة عن تلك (بتطبيقه على الفعل الإنساني وتحفيزه له) يتضمن بالضرورة غاية أو هدفاً ، شيئاً يقيم ، عملية أو حالة يتم تقييمها .

لنلخص هذه العناصر الثلاثة : قدرة الإنسان على المفهمة هي قدرته على التفكير بلغة المبادئ ، وإرادته الإنسان تضطره على التفكير بلغة المبادئ ، وغائية الإنسان تحدد محتوى هذه المبادئ .

لا يكفي أن يعرف الإنسان فقط الدور المحرر للمبادئ في بقاء الإنسان ، إذ عليه أن يحدد بالملموس ، في سياق حياته ، كيفية تحقيق القيم المطلوبة لحياته الجسدية والعقلية . إن أراد الإنسان تحقيق هدف ما فعليه أن يمتلك أسلوباً يرجح به أي فعل يختاره لتحقيق هذا الهدف . هذه هي وظيفة المقياس . فالمقياس عبارة عن مبدأ يستخدم للتنبؤ بنتائج الأفعال .

وكمبدأ تنبؤي ، يقوم المقياس بتوجيه خيارات الإنسان ، وهذا يزوده بالرابطة الضرورية بين الفعل وامتلاك القيم التي يرغب فيها . فالأخلاق العقلية هي التي تعرف الدور الصعب الذي تقوم به المقياس في بقاء الإنسان ، وهذه الأخلاق تركز على حاجة الإنسان لامتلاك قيم تتوافق وطبيعته .

فالمقياس ، بما أنه يحدد العلاقة السببية بين الهدف والفعل المطلوب لتحقيقه ، أفضل ما يمكن أن نسميه هو ضرورة طبيعية . ودور الضرورة الطبيعية في تحفيز الإنسان ليس اكتشافاً جديداً ، فقد سبق لسقراط أن عرفه ويسمى الآن " التفكير العملي " أو " المقياس المنطقي العملي " ، ومثاله العام هو التالي :

يريد فلان كذا

وحتى ينال فلان كذا عليه أن يقوم بكذا وكذا

لذا على فلان (أو يجب عليه أو لابد له من أن) يقوم بكذا وكذا

بهذا المقياس المنطقي تحدد المقدمة الأولى هدف فلان أو غايته ، إنه يريد كذا . والأطروحة الثانية تحدد المقياس الذي يحدد الفعل الضروري لتحقيق الهدف كذا. والنتيجة هي ملموسية المقياس بانطباقه على الحالة المحددة لفلان. فالنتيجة هي توصيف لفعل، حكم "ما يجب أن يكون"، مستخلص من الهدف والفعل المطلوب لتحقيقه. على فلان أن يقوم بكذا وكذا، هذه النتيجة تتضمن الشرط التالي "إن أراد أن ينال كذا كذا".

يصف المنظر الأخلاقي جورج هنريك فون رايت المقياس المنطقي العملي كمقياس منطقي :

" يصل فيه الشخص الذي يحاكم الأمور إلى نتيجة أن ما يريده وضرورة طبيعية

معينة تفرضان عليه الضرورة العلمية للتصرف بطريقة معينة " (١٣).

وتوسع آين راند بهذه الموضوع في مقالتها " السببية نقيض الواجب " بالقول :

تضع الحقيقة الإنسان وجهاً لوجه أمام الكثير من " يجب يجب " ، لكن هذه

" يجب يجب " شرطية ، لأن الصياغة الفعلية للضرورة الواقعية هي

" يجب عليك .. إذا " وكلمة إذا تقوم بتخيير الإنسان أي " إذا أردت

تحقيق هدف معين " . عليك أن تأكل إذا أردت الحياة ، عليك أن تعمل

إذا أردت أن تأكل . عليك أن تفكر إذا أردت أن تعمل . عليك أن تنظر

إلى الحقيقة إذا أردت أن تفكر ، وإذا أردت أن تعرف ما تفعل ، وإذا

أردت أن تعرف أي أهداف تختار وإذا أردت أن تعرف كيفية تحقيقها (١٤).

كل مقولة من مقولات الضرورة الطبيعية شرطية : على المرء أن يفعل كذا إن أراد كذا. في الأخلاق العقلية لا وجود لـ " يجب " . بمعزل عن الهدف ، فالمقياس يفترض مسبقاً وجود الهدف وله علاقة

به فقط في سياق هذا الهدف . كذلك فإن تطبيق المقياس و الـ " يجب " التي تليه لا صلة بينهما خارج إطار الهدف الذي جعلهما ممكنين .

تشكل المقاييس أساس الأخلاق الماورائية العقلية للأخلاق لأنها الطريقة الأساسية التي يحقق بها الإنسان القيم . وما ينبغي أن يظل في الحسبان أنه في إطار مقياس الأخلاق الماورائية تكون أهداف الإنسان هي الأصل الذي تشتق منه المقاييس .

هذه الرؤية تصير المبادئ الأخلاقية خادمة للغايات الإنسانية . فالمنطق يقول ألا يتبنى الإنسان مبدأً أخلاقياً ويتمسك به في الوقت الذي يتغير فيه سياقه ويضيع الهدف الذي كان مرتبطاً به أصلاً .

بكلام آخر ، لا معنى للحديث عن "إطاعة" مقياس أو "عصيانه" . فالمرء لا يطيع مقياساً ، بل يتبناه ويسير خلفه في سياق معين لهدف معين . واتباع مقياس ما أو عدم اتباعه رهن بالرغبة ، بالهدف منه وبحكم المرء على فاعلية المقياس في تحقيق ذاك الهدف . فدافع الإنسان لاتباع مقياس ينبع من دافع أسبق لتحقيق هدف معين^(١٥) .

كل القصد من هذا النقاش الوجيز فقط توضيح حلقة الدافع بين الأخلاق العقلية والفعل الإنساني ، وينبغي عدم اعتباره عرضاً نهائياً لهذه المسألة المعقدة .

كثيرة هي المواضيع الهامة التي لا يمكن نقاشها هنا ، إلا أن علاقة الملاحظات التالية بموضوعنا ستوضح ونحن نفكر بطبيعة الأخلاق الدينية .

آثام المسيحية

١- الأخلاق الدينية

نستخدم عبارة " الأخلاق الدينية " على مدى هذا النقاش . بمعنى يدل على أنها منظومة قيم مشتقة أخيراً من الوصايا المزعومة لكائن فوق طبيعي . وهي واضحة في الإنجيل (الوصايا العشر) وهي عموماً نموذج لأي دين سماوي .

تنافح الأخلاق الدينية أساساً عن نظام أخلاقي كوني أقامه إله قائم . معزل عن الإنسان . والإنسان مولود في هذه البيئة الأخلاقية حيث يجد أقصى واجباته إطاعة ما عليه عليه هذا الكائن فوق الطبيعي المنشئ للقانون . فالأخلاق ، بحسب هذه الرؤية ، تخدم غاية الإله لا الإنسان وعلى الإنسان أن يخضع نفسه لهذه المنظومة الأخلاقية . الطاعة فضيلة كبرى والمعصية رذيلة كبرى .

السمة الأكثر وضوحاً في الأخلاق الدينية طبيعتها السلطوية ، حالما يتم تعريف ما هو " خير " أو " أخلاقي " بالعودة إلى الأمر الإلهي ، إذن فنحن أمام نظرية موهلة في سلطويتها . وحيث توجد السلطة توجد العقوبات ، وحيث توجد العقوبات توجد الأحكام الأخلاقية . فالأحكام ، كما سنرى ، أساس الأخلاق الماورائية الدينية . فالحكم مبدأ عقابي للفعل . والعقاب وسيلة جسدية أو سيكولوجية للقسر أو التخويف ، وهي تستخدم للحث على إطاعة مبدأ للفعل . وحتى نوضح هذه التعاريف لتأمل بعض الأحكام التي نواجهها يومياً : قوانين المرور .

حدود السرعة المعلن عنها لن تكون ، والأدق لا تكون ، قانوناً إن لم تتضمن تهديد الشرطة بإرغام السائقين على التقيد بها ، أي لن تفعل فعلها كأحكام . فالقوانين تتضمن تهديد الدولة بالعقاب في حال مخالفتها . هذا حكمها ، ولهذا هي قوانين . فأحكام الدولة بالعقاب موجودة بهدف دفع الناس إلى الالتزام بالقوانين .

ما لم تفرض حدود السرعة على السائقين ، ما لم توجد غرامة على تجاوزها ، فستكون بمثابة مقاييس تهدف إلى سلامة حركة المرور . فالسائق سيلتزم بحدود السرعة إن رغب بسلامة المرور (هذا إذا افترضنا أن السائق يعتبر عدم التجاوز وسيلة لبلوغ السلامة) . وعدم إطاعة هذا الإرشاد من المفترض أن يقود إلى عدد متزايد من الحوادث . إلا أن حدود السرعة ، كمقياس ، لن يتضمن تجاوزها غرامة - عقوبة - لعدم الالتزام بها .

إذا التزم السائق بحدود السرعة لأنه لا يجب أن يتخالف ، فهو يستجيب لحدود السرعة كأحكام . سواء رأى أن الالتزام بحدود السرعة وسيلة للسلامة أم لا ، وسواء رغب بسلامة حركة المرور أم لم يرغب ، فهو سيلتزم بحدود السرعة خوفاً من العقوبة المفروضة عليه . لذا فنحن نرى أن المرء لا يسير على هدي الأحكام بنفس المعنى الذي يسير به على هدي المقاييس . فهو يطيع الأحكام بسبب العقاب .

في الوقت الذي يلجأ فيه المقياس إلى حافز الرغبة بالهدف ، فالحكم يلجأ إما إلى حافز الرغبة أو إلى الخوف من العقاب . هذا هو الاختلاف على صعيد الحافز بين المقاييس والأحكام .

لقد لجأ الدين تقليدياً إلى إرادة الإله كتبرير لمبادئه الأخلاقية . فجواباً على سؤالنا " لماذا عليّ أن أفعل كذا يقول : لأنها إرادة الإله " . وجواباً للسؤال اللاحق " لماذا عليّ أن أطيع إرادة الإله نراه يقول : لأنه سيحجزك أو يجازيك في هذه الحياة أو في الحياة الآخرة " .

هذا الشكل قامت سلطة الكائن فوق الطبيعي بدور الوازع الأخلاقي . فإطاعة المبدأ لا تتم جراء النتيجة السببية بل خوفاً من العقاب ، أي من غضب الإله .

السمة الأساسية للأخلاق الدينية أنها تصور كل مبدأ أخلاقي ، بالنتيجة ، كما لو أنه قانون مرور . فالإنسان إما أن يُحزى أو يجازى وفقاً لكيفية سيره في نسق من مجموعة أحكام . هذه الأحكام ، عندما يتم التصرف بحسبها ، لها نتائج (كما هي حال كل فعل إنساني) لكن الرغبة بهذه النتائج ليست الدافع الأول للفعل ، بل ما يدفع الإنسان إلى الفعل هو العقاب الملازم للأحكام .

أقدم شكل من أشكال الأحكام الرادعة وأشدّها قسوة هو العقاب الجسدي أو التهديد به . وهو ما يتجلى في المسيحية بالاعتقاد بجهنم .

إن الإيمان بالعذاب الأبدي ، هذا الذي مازالت تقر به طائفة المسيحيين الأصوليين ، هذا الإيمان لاشك في أنه العقيدة الأكثر وحشية والتي ينبغي شجبها في المسيحية الكلاسيكية . لقد أدى هذا الإيمان إلى مقدار كبير جداً من العذاب النفسي ، وخصوصاً عند الأطفال ، حيث يتم استخدامه تكتيكياً لحثهم على الطاعة . ثمة أمثلة كثيرة على هذا التكتيك، ولكن واحد يكفي . كتب كاهن إنكليزي اسمه الأب فيرنس سلسلة "كسب للأطفال" في القرن الماضي ولاقت رواجاً كبيراً بين الكاثوليك الإنكليز في هذا القرن . وفي كتاب " حوار في الطفل " يتخصص فيرنس بوصف عذاب جهنم . وإليك مثال يصف فيه عذاب طفل في جهنم :

عيناه تحترقان كجمرتين محمرتين . ولسانان طويلان من اللهب يخرجان من أذنيه .. أحياناً يفتح فمه ليتنفس ، فيزفر ناراً ملتهبة . ولكن اسمع ! هناك صوت كصوت غلاية تغلي . هلي هي فعلاً غلاية تغلي ؟ لا . فما هي إذن ؟ إنه صوت الدم يغلي في شرايين جسد الصبي . دماغه يغلي ويقيب في رأسه . ونقي العظام يغلي في عظامه . سلّه ! لماذا تتعذب هكذا فيجب : عندما كنت في الحياة الدنيا كان دمي يتحرق لفعل الأذى . وإليك جوهره أخرى :

طفل صغير في قرن محمر . استمع إليه وهو يصرخ ليخرج منه . أنظر إليه وهو يتلوى ويتقلب في النار . يضرب رأسه بسقف الفرن . ويخبط بقدميه الصغيرتين أرض الفرن . وعلى وجه هذا الطفل الصغير ترى ما تراه على وجوه كل من في جهنم ، ترى اليأس ، تراهم يائسين وخائفين .

تنتصب جهنم لتذكر دائماً بجوهر المسيحية : علينا طاعة الله لأنه ، في التحليل النهائي ، أكبر منا وأقوى ، وهو أيضاً أكثر وحشية منا بما لا يقاس . وبتحذيرها : " إما الله وإما جهنم " توضح لنا فكرة العقاب الجسدي وتعطينا فكرة سريعة عن جوهر المسيحية .

الكثير من طوائف المسيحيين المعتدلين والليبراليين يقللون اليوم من مفهوم جهنم أو ينكرونه كلية . إلا أن منظوماتهم الأخلاقية ما انفكت مشبعة بالأحكام . ولكن بدون جهنم ماذا يظل من أحكام العقاب ؟ يظل الجواب على هذا السؤال في نطاق العقوبات السيكولوجية . لتذكر أن العقاب قد يكون جسدياً وقد يكون نفسياً . العقوبات الجسدية عادة ما تكون غير معقدة ويسهل التحري عنها ، أما النفسية فغالباً ما تكون معقدة وخبيثة ، وهذا ما يفسر سبب قلة المعرفة بها .

العقوبة السيكولوجية مصطلح أخلاقي يستخدم للتخويف النفسي بقصد تحفيز الالتزام بالأحكام . والمصطلحات الأخلاقية عندما تستخدم بهذا الشكل تكون وظيفتها إيجابية ، أي استخدام الكلمات لكبح المشاعر لا لإيصال المعلومات .

العقوبة الجسدية ، في حال نجاحها ، تسبب مشاعر الخوف أما السيكولوجية فتسبب الذنب . فالحائف قد يظل عنده عنصر تمرد ، تصميم على الرد في الوقت المناسب . أما الشاعر بالذنب فروحه مهشمة ، سيطيع الأحكام بلا سؤال . فالمشيع بالإثم ذات ناضجة للأخلاقية الدينية ، ولهذا كانت العقوبات السيكولوجية فعالة إلى أبعد الحدود في إنحاز أهدافها .

عرفت الأديان منذ أمد بعيد أن أهمية غرس الإحساس بالذنب في دفع الناس لإطاعة أحكام الإله . فالشعور بالذنب لا ينبثق أوتوماتيكياً من فكرة عدم طاعة الإله ، حتى بالنسبة للمؤمنين . فالمشاعر نتاج أحكام قيمة ضمنية أو صريحة ، لذا كان من الضروري للمسيحية أن تقدم الحلقة التقييمية المفقودة بين التفكير بعدم طاعة الله والسلوك الشاعر بالذنب . وكانت هذه الحلقة المفقودة هي الإثم . قد تكون فكرة الإثم هي العقوبة الأكثر فاعلية التي اخترعها الإنسان . أن يأثم المسيحي ، فهذا أسوأ ما يمكن أن يتخيله . وفكرة ارتكاب الإثم يمكن أن تسبب له ذنباً شديداً . وكل من نشأ في وسط متدين يمكنه تقدير القوة النفسية الهائلة لمفهوم الذنب . فالذنب عبارة عن شيء وحشي متنافي—زيقياً ، شيء يلغي شعور الإنسان باحترام ذاته ، وهذا ما يزيد فاعليته ويقويه كأداة . في نقده اللاذع الشديد ، ولكن النافذ إلى عمق المسيحية ، أدرك فريدريك نيتشه بوضوح دور الإثم في سياق هذا الموضوع . فراه يقول "الإثم.. هذا الشكل الذي يجعل الإنسان ينتهك ذاته بامتياز ، تم اختراعه لجعل العلم والثقافة وكل شكل من أشكال رفعة الإنسان ونبله ضرب من المستحيل . تنفذ أحكام الكاهن عبر اختراع الإثم"^(١).

وحق نفهم تماماً طبيعة الإثم كعقاب سيكولوجي،علينا معاناة العلاقة بين "الإثم" و "عدم طاعة الإله" . هل تتماثل هاتان الفكرتان أم أنهما مختلفان بشكل من الأشكال ؟ يتوضح الجواب لدى التفكير بالمقولتين التاليتين:

أ- لقد عصيت الإله لكنني لم أخطئ ولم أفعل الشر .

ب- لقد أئمت لكنني لم أخطئ ولم أفعل الشر .

هل المقولة الأولى متناقضة ؟ لا، ليس بالضرورة، حتى إذا تعاملنا معها من زاوية افتراض وجود الإله ، فهي لا تتضمن جوهرياً فكرة أن معصية الله تتطلب تقييماً سلبياً. فهذا الإله في النهاية قد يكون كائناً شريراً ، وبهذه الحال فإن معصيته قد يتم تقييماً كشيء جيد أو مرغوب فيه . فلا وجود لحكم قيمة في مجرد التفكير بالمعصية بحد ذاته .

هل المقولة الثانية متناقضة ؟ نعم ، وتناقضها واضح . فمفهوم الخطيئة أو الإثم يتضمن تقييماً أخلاقياً سلبياً ، لذا فالاعتراف بالإثم يستجر الاعتراف بالخطأ أو بفعل الشر . لذا فالقبول بمفهوم الإثم يفترض سلفاً الإيمان بإله وباعتقاد الإنسان بأن معصية هذا الإله أمر خاطئ جوهرياً .

نلاحظ إذن أن " الإثم " و " معصية الإله " يختلفان فعلاً ، لأن مفهوم الإثم يتضمن فكرة المعصية والإدانة الضمنية لتلك المعصية ، هذا العنصر التقييمي هو الذي يسبب الشعور بالذنب .

ما يجب تأكيده أن المسيحي الذي يقبل بفكرة الإثم لا يمكنه أن يقيم كل حكم من الأحكام المقدسة باعتباره خيراً أو شريراً ، لأن هذا التقييم سيتطلب معياراً للجودة معزولاً عن إرادة الإله . ولكن إن وجد هذه المعيار للجودة المنعزل عن إرادة الإله ، بهذه الحال يتجرد مفهوم الإثم من قوته كعقاب سيكولوجي . فمعصية الإله ، على هذا الأساس، قد تتوافق مع ما يمكن الحكم عليه بأنه لأخلاقي من زاوية مقياس معين (طالما أنه قد يقال بأن الإله يختار الخير دائماً) ولكن لا وجود لرابطة ضرورية هنا بين المعصية والفعل اللاأخلاقي.

ترتكز فاعلية الإثم كعقوبة سيكولوجية بالضبط على كون أن معصية الإله، بالنسبة للكثير من المسيحيين ، تقوم بدور معيار الفعل اللاأخلاقي. فالتصرف المعاكس لإرادة الإله يقع ضمن نطاق تعريف " اللاأخلاقي " . لذا ، وهذا من قبيل الحشو ، فإن معصية الإله عمل لأخلاقي واتباع أحكامه يعتبر مقدمة ضرورية لكون الإنسان " جيداً " أو " أخلاقياً " . وبهذا ، ما أن نقبل بمفهوم الإثم حتى نصير المقولة أ متناقضة . بالافتراض المسبق لوجود الإثم يصير من السخف القول " لقد عصيت الإله لكنني لم أخطئ ولم أفعل الشر " . فالمعصية قائمة ضمناً في معنى " الخطأ " و " الشر " .

وهذا ما يترك المؤمن بهذا الشكل من التفكير الدائري : على المرء ألا يعصى الإله لأن معصيته إثم . وما هو الإثم ؟ إنه معصية الإله .

هذا، مع أنهم نادراً ما يعترفون به، هو النموذج الأساسي الكامن في أصل مفهوم الإثم والعقاب النفسي بشكل عام. فهذه الدائرية تفرضها طبيعة الأخلاق الماورائية المرتكزة على الأحكام. لأن الأخلاقي يتحدد على أساس طاعة الأحكام، وعند المسيحية يقوم الإثم بدور محرك الشعور بالذنب ليحث على الطاعة . الدور الأساسي الذي يلعبه الإثم في المسيحية كان سي إس لويس ، الكاتب البروتستنتي الشهير ، بليغاً في تكييفه في النص التالي. لنلاحظ الروابط التي يربطها أولاً بين الإثم ومعصية الله وثانياً بينه وبين الشعور بالذنب: إن إعادة إحياء الشعور القديم بالإثم ضرورة للمسيحية .

جزءاً ممن يتوجه إليهم بالخطاب ... وعندما يحاول الناس أن يكونوا مسيحيين دون هذا الشعور الابتدائي بالإثم تكون النتيجة الاستياء الشديد من الله ، كاستياء ممن يطلب دائماً طلبات مستحيلة ودائماً غاضب ولا نعرف سبب غضبه ... أسوأ ما فعلناه لله أننا تركناه وحده ، فلماذا لا يرد لنا الجميل ؟ لماذا لا يعيش ويتركنا نعيش ؟ ما الذي يدعوه ، من بين سائر المخلوقات الأخرى ، إلى "الغضب" ؟ من السهل جداً عليه أن يكون لطيفاً . ففي اللحظة التي يشعر فيها الإنسان أنه مذنب فعلاً - وهذه اللحظات قليلة جداً في حياتنا - يتلاشى كل هذا الاستهتار بالمقدسات^(٢).

هذا النص من كتاب " مشكلة الألم " وعنوانه الفرعي " المشكلة الفكرية التي تطرحها المعاناة الإنسانية ، منظوراً إليها بتعاطف وواقعية".

حتى لو لم يقدم لويس أي شيء ، فهو يكفيه نفاذ بصيرته في فكرة المسيحية عن التعاطف ، وبهذا يحقق فعلاً أحد أهدافه . إنه يبين بوضوح ، ولو دون قصد ، السبب الأول للمعاناة الإنسانية ، ألا وهو فكرة الإثم . وعنده القدرة على طرح رأيه بصدق يفتقدها المسيحيون الآخرون : تغذى المسيحية على الإثم . فالإثم ، لا الحب ، هو ما تحاول المسيحية أساساً غرسه في النفوس . وهذه الوحشية في المسيحية تعترف بما قلة قليلة من الناس . فهي بكل زعم ادعائها بالاهتمام " بالفقراء روحياً " إنما تبذل جهودها لإدامة الفقر الروحي . فالأخلاق الدينية ، باختصار ، يمكن القول عنها إنها تنزع الصفة الطبيعية عن القيم . إنها تفصل السعي وراء القيم عن نتائجه الطبيعية وتعتمد بدل ذلك على العقوبات الجسدية والنفسية لتدفع الناس إلى طاعة أحكامها الأخلاقية . فجهم في المسيحية هي العقوبة الجسدية الأبرز ، ونظير جهنم السيكلوجي هو العقاب السيكلوجي الشائع .

والمسيحية بتشديدها على الطاعة ، التي تفرضها عبر إشباع النفوس بالخوف والذنب ، إنما تحول الأخلاق إلى ما يمكن اعتباره نذيراً وغير مستساغ . وبتأكيدها على العقاب والثواب في الحياة الآخرة ، تكون المسيحية مسؤولة إلى حد كبير عن فكرة أن الأخلاق غير عملية ، ولا علاقة لها إلا بالحدود الدنيا بحياة الإنسان وسعادته على الأرض .

إن اهتمام الدين بالطاعة والواجب والذنب يتناقض تناقضاً صارخاً مع المفهوم العقلي للأخلاق، حيث الإنسان هو المعنى وحيث حياة الإنسان هي مقياس القيم وحيث تفعل المبادئ الأخلاقية فعلها باتجاه رغد الحياة الإنسانية . وأي رابطة بين الدين والأخلاق ليس فقط لا مبرر لها ، بل هي ضارة إلى أبعد الحدود .

فوجهة نظر الدين عن الأخلاق لا زالت مقبولة على نطاق واسع، فالأطفال يتربون عليها ويحاول الناس العيش بمقتضاها، لتكون النتيجة أن ملايين البشر يقومون باسم الأخلاق بممارسة سلوك يعادل الانتحار العاطفي والروحي .

بعدما قمنا بالتمييز الأساسي في الأخلاق الماورائية بين الأخلاق العقلية والأخلاق الدينية ، سنكتشف الآن النتائج العيانية للأخلاق الدينية كما تتجلى في المسيحية .

٢- تناقض المزاي

كرست عدة فصول من هذا الكتاب للصراع الفلسفي بين العقل والدين لأنه المسألة الأبستمولوجية الرئيسية التي تفصل الدين عن الإلحاد . إلا أن الصراع بين العقل والدين لا يقتصر على مجال الفلسفة ، بل يمتد ليشمل عالم الأفعال والعواطف الإنسانية . فوجهة نظر العقل ودوره في وجود الإنسان ستؤثر بعمق على كيفية تناوله لموضوع الأخلاق . ولا يمكن أن يكون هذا الأمر أكثر وضوحاً مما هو عليه في مجال الصراع بين العقل والدين .

فالعقل ملكة تمكن الإنسان من معرفة ودمج وقائع الحقيقة . لكن عقل الإنسان لا يعمل أوتوماتيكياً ، بل يتطلب اختيار ممارسة الجهد العقلي وتركيز المرء عقله بفاعلية . وهذه ميزة العقلانية . فالعقلانية التزام الإنسان بالعقل ، بالإدراك العقلي ، باستمرار استخدام عقله . أهم ما يهتم به الإنسان العقلاني هو الوقائع ، هو الحقيقة ، وهو يرفض التضحية بمحاكمته العقلية كرمي لمطالب الآخرين ورغباتهم .

فكرياً ، كل إنسان جزيرة بنفسه ، ولا يمكن لأحد أن يفكر نيابة عن الآخر . ويتج عن هذا فضيلة الاستقلال الفكري والرغبة بتحمل المرء المسؤولية عن معتقداته وخياراته وأفعاله .

وبالتناقض الصارخ مع ميزة العقلانية هذه ونتائجها تنتصب السمة الأولية للأخلاق الدينية ، الطاعة . وهذا ، بدقة ، معنى الإيمان . وإذا ترجمنا هذا الأمر إلى لغة الأفعال يصير معناه أن الإيمان هو التصرف دون تفكير نقدي ، ودون أن يأخذ المرء النتائج العملية لأفعاله بعين الاعتبار ، وأن يتصرف لأن مرجعية معينة تطلب منه أن يتصرف . فالدين يتطلب معرفة المرء بواجبه وكيفية الطاعة ، وكل ما عدا ذلك أمور شكلية . إن كان هناك موضوع يتخلل الإنجيل من أوله إلى آخره ، فهذا الموضوع هو طاعة الله ، نقطة انتهى . إن أمر الله بالعبادة ، على الإنسان أن يتعبد ، وإن أمر بالحب عليه أن يحب ، وإن أمر بالرقص عليه أن يرقص وإن أمر بالقتل عليه أن يقتل .

في الوقت الذي اختلف فيه مضمون أخلاق المسيحية عبر التاريخ ، ظل مبدأ الطاعة على حاله دونما أدنى تغيير : الله السيد والإنسان العبد . والسمة الأساسية للعبد أنه ليس مسموحاً له ، فإلصاقاً فوق رأسه ، أن يتصرف وفقاً لما يرى الأمور . إلا أن قدرة الله المسيحي تتجاوز قدرة أي مالك للعبيد لأنه يستطيع أن يراقب ليس فقط أفعال الإنسان بل أيضاً أفكاره ومشاعره . فإله المسيحية يمكنه أن يأمر ، وهو يأمر ، الإنسان كيف يشعر وكيف يفكر .

عادة ما يقال عن الساعين إلى الحكم التوليتاري أنهم يرغبون بأن يتصرفوا كإله . وهذا التعليق مزدوج ، ومرماه أبعد بكثير مما يدركه معظم الناس .

فكلمة " الإيمان " وقعها محب على آذان العديد من الناس . فهم يظنون المؤمن إنساناً قوياً من الداخل وعطوفاً ، مثله مثل المسيحيين القدامى الذين كانوا يرفضون العنف ومستعدين للموت في سبيل قناعاتهم . ولكن يجب أن نتذكر أن الدين في الوقت الذي ألهم به على التصرف بشجاعة ، ألهم أيضاً على ارتكاب الفظائع الأخلاقية .

فعضو محكمة التفتيش المسيحي الذي كان يحرق الهرطوق وهو على الخازوق لم يكن أقل إيماناً من المسيحي الشهيد .

بعض النظر عن نتائج أفعال المتدينين ، سواء كانت نافعة أم ضارة ، فإن ما يجمع بينها هو الخضوع لمنظومة أخلاقية سلطوية . فقد طالب الله قدماء المسيحيين برفض الخضوع لقوانين الدولة ، وضحو بأنفسهم طاعة له . وطالب الله مسيحيي العصور الوسطى بإبادة الهرطقة ، وضحو بالآخرين طاعة له . والناس تمتدح الأولين باعتبار أفعالهم ضرب من الشجاعة وتشجب اللاحقين باعتبار أعمالهم ضرب من الفظاعة الأخلاقية ، إلا أن المبادئ الكامنة وراء هاتين الحالتين هي هي : الطاعة العمياء للأحكام الأخلاقية .

عندما يطلب أحد السياسيين من الناس الإيمان بالحكومة ، من الواضح أنه يدعوهم إلى طاعتها وإلى إيقلف النقد . ولها نفس الوضوح مطالبة المتدين للناس بالإيمان بالله ، فهو يعني أن الأحكام المقدسة يجب طاعتها بلا سؤال . الساعي إلى الحقيقة يستنجد بالعقل ، أما الساعي إلى تكييف نفسه وفقاً لرغبات الآخرين فيستنجد بالدين . أخلاق الاستقلال ترتكز على العقل وأخلاق الطاعة على الإيمان .

بصرف النظر عن جودة أو رداءة نتائج أي فعل من أفعال الدين ، فهذه النتائج يعتبرها المتدين لا علاقة لها بالقيمة الأخلاقية لأفعاله . فضمن إطار الأخلاق الدينية تعتبر النتائج الطبيعية لأفعال المرء أمراً ثانوياً مقارنة بمسألة الطاعة . فالأخلاق الدينية ، وخصوصاً المسيحية ، بتركيزها على الأوامر المقدسة ، على الثواب والعقاب ، إنما تطالب بتقييم الفعل بمعزل عن نتائجه ، وهنا يكمن الخطر الأولي . فأخلاق التكيف مع رغبات الآخرين ، هذه الأخلاق التي لا علاقة لها بنتائجها ، هذه الفكرة أراقت الكثير من الدماء وخربت أكثر من أي فكرة أخرى في النظرية الأخلاقية . ملايين البشر تم ذبحهم وتشويههم وتعذيبهم باسم الخضوع إلى مملكة "أسمى وأنبى" .

وبالمعنى الشخصي ، فالطاعة عبارة عن شكل ملائم للهرب من المسؤولية الشخصية . إن كان الإنسان يتصرف فقط كوكيل لله ، فالله المسؤول لا الإنسان . والإنسان الذي يتصرف بنبل وشجاعة ويرفض ألقاب الشرف بدعوى أن تصرفه لم يكن إلا من قبيل طاعة الله ، هذا المسيحي يعتبر بكل تأكيد محط الإعجاب . وبالمقابل لدينا المسيحي الذي يرفض تحمل انتهاك حرمة الأخلاق لأنه أيضاً لم يسلك ذاك السلوك إلا إطاعة لأوامر الله . كل من هذين المسيحيين باعتبار نفسيهما أدوات بيد الله إنما يسعيان إلى نقل المسؤولية عن كاهلهما لتحويلها إلى الله . لذا ، فالخنوع المسيحي ، الذي يسود الاعتقاد بأنه لا ضير فيه ، ليس إلا تجلياً لمبدأ أشمل كانت له ضريرته في الحياة الإنسانية .

إن عرف المرء الدور المركزي لمسألة التكيف لرغبات الآخرين في الأخلاق الدينية ، بهذه الحال فقط يمكنه أن يقدر تقديراً كاملاً كيف أن السمات المسيحية الأولية — كالتواضع والتضحية والشعور بالإثم — مقيمة ولا تطاق ، وكيف أنها ترتبط مع بعضها بطريقة تعود إلى تدمير شعور الإنسان الداخلي بالكرامة وإلى تدمير فاعليته وقيمته الشخصية . وليس صدفة أن تعتبر المسيحية أن الشعور بالفخر إثم كبير . فمن غير المرجح لمن يحترم ذاته أن يكون مرشحاً للقبول بعلاقة السيد — العبد التي تطرحها المسيحية . أما من يفتقد هذا الاحترام

لذاته والمثقل بالذنب والشك بنفسه فغالباً ما يفضل أمان المسيحية الظاهر على استقلاله ، وسيرتاح لفكرة أن الله سيحبه ويحميه مقابل خضوعه التام له .

مقابل هذه الطاعة تعد المسيحية الناس بالخلاص بعد الحياة . ولكن حتى تستقطب الطاعة عبر هذا الوعد يجب أن تقنعهم أنهم بحاجة للخلاص ، أن هناك شيء سيتم إنقاذه . ليس عند المسيحية ما تقدمه لإنسان سعيد يحيا في كون طبيعي مفهوم . وإن كانت المسيحية ستكسب موطن قدم لتبدأ بالحث على الطاعة فعلها إعلان الحرب على متع الدنيا وعلى السعادة على الأرض ، وهذا بالضبط ما انتهجته تاريخياً . فالإنسان ، كما تراه عين المسيحية ، آثم أمام الله وعاجز ، وهو مشروع وقود لنار جهنم . تماماً مثلما أن على المسيحية أن تدمر العقل قبل أن تتمكن من زرع الإيمان في النفوس لذا عليها تدمير السعادة قبل أن تتمكن من زرع الخلاص في نفس النفوس .

ليس عرضاً أن المسيحية إلى أبعد الحدود ضد متع الحياة ، وخصوصاً على صعيد الجنس . وهذا التحيز ضد المتعة له وظيفة محددة . فالمتع وقود الحياة ، والمتعة الجنسية أقوى شكل عاطفي يمارسه الإنسان . وحرمان الإنسان من المتعة ، أو إقناع نفسه بأن المتعة شر ، يجعل الإنسان كتلة من الإحباط والقلق ، وبهذا يصير مادة مؤهلة لتقبل الخلاص . ليس بمقدور المسيحية إلغاء حاجة الإنسان إلى المتعة ، ولا إلغاء مصادر المتعة المختلفة . ما تستطيع فعله ، وما كانت فعلاً قادرة على إنجازه إلى أبعد الحدود ، هو جبل الذنب بالمتعة . فالسعي إلى المتعة عندما يترافق بالشعور بالذنب يصير وسيلة للديمومة الشعور المزمّن بالذنب ، وهذا يفعل فعله في فرض اعتماد الإنسان على الله .

لاشك أن بعض القراء سيعتبرون إدانتنا للمسيحية لكونها ضد المتعة قد عفا عليها الزمن . وفي نهاية المطاف حاول بعض رجال اللاهوت المعاصرين استبدال اهتمام المسيحية بالعالم الآخر بالسعادة الدنيوية . على كل حال ، لا يشغل هذا المنظور تاريخياً إلا مساحة ضئيلة من تاريخ المسيحية . يمكن لرجل اللاهوت ، إن رغب ، أن يعظ الناس بفلسفة الحياة دونما إشارة إلى الإثم والخلاص وطاعة ما فوق الطبيعي ، لكن هذه الفلسفة لا علاقة لها بالإنجيل أو الدين المسيحي .

والأكثر من هذا ، فالمدى الذي يقبل به اللاهوتيون الراقون modern المواقف المؤيدة لجمال الحياة ، هذا المدى يقبلون به فقط لركوب تيار التغيير الاجتماعي العام . فليس هناك بينهم مثلاً من تصل الحماسة به للدعاء بأن المسيحية كانت القوة الدافعة الأولية باتجاه مواقف أكثر انفتاحاً وتعاطفاً مع أمور الجنس في المجتمع الأمريكي ، على العكس شكلت المسيحية العائق الرئيسي في هذا المجال . معظم اللاهوتيين المسيحيين الذين يسوقون أنفسهم كمصلحين جذرين متخلفون عقوداً ، إن لم نقل قروتاً ، عن الكتاب غير المسيحيين . إنهم شكل من أشكال السياسيين الذي يسلون الرأي العام .

وعندما يتقدم " المصلح " المسيحي ليعلن أن الجنس ليس شراً وأنه قد يكون مقبولاً خارج نطاق الزواج — وعندما يناشد الكنائس المسيحية أن تكون طليعة تحرره — فالمرء يتساءل إن كان قد خطر ببال هذا المصلح

أنه قد تأخر بدعوته هذه تسعة عشر قرناً^(٣). إن كان هؤلاء اللاهوتيين مهتمين فعلاً بسعادة الإنسان على الأرض ، فعليهم أن يبدأوا بالتخلي ، كلياً وبلا لف أو دوران ، عن المسيحية نفسها .

لا يمكننا التأكيد بشدة على أن تعاسة الإنسان هي الشغل الشاغل للمسيحية . فهذا الموضوع يتكشف أكثر فأكثر في المذاهب المسيحية ، ومعظم هذه المذاهب غير واضحة إلا إذا نظرنا إليها في سياق هذا الموضوع . فالنجاح الصارخ للمسيحية كان محط نقاش حامي الوطيس بين علماء الدين ، ومن المؤكد أن عدة عوامل تاريخية محددة أدت إلى هذا النجاح . ومن جهتي أعتقد أن الكثير من هذا النجاح يمكن تفسيره بطريقة أخرى: المسيحية ، ربما أكثر من أي دين آخر ، سابق أو لاحق ، استفادت واغتنت من معاناة البشر ، ونجحت بنجاح باهر بضمأن وجودها عبر إدامة هذه المعاناة .

فالمسيحية ، طبعاً ببعض الاستثناءات^(٤)، لم تدافع صراحة عن تعاسة البشر ، بل استعاضت عن ذلك بالحديث عن التضحية في هذه الحياة لتتكسب الأرباح في الحياة الأخرى . فالإنسان ، لنقل أنه يستثمر أمواله في الحياة الدنيا ويحني أرباحه في الحياة الأخرى . ومن حسن حظ المسيحية أن الأموات لا يمكنهم أن يعودوا ليطلبوا بأموالهم .

بغرسها لفكرة أن التضحية فضيلة ، نجحت المسيحية بإقناع العديد من الناس أن البؤس الناجم عن التضحية مؤشر على الفضيلة . بهذا يصير الألم دليلاً على سمو الأخلاق ، والعكس بالعكس ، تصير المتعة مؤشراً على انحطاط الأخلاق ، لذا فالمسيحية لا تقول " تقدم وكن تقياً " بل تقول " تقدم ومارس فضيلة التضحية بالذات " . وعملياً هاتان المقولتان متماثلتان .

القصد من هذه النظرة الواسعة على الأخلاق المسيحية تمهيد السياق لما تبقى من هذا الفصل الذي سنتفحص فيه بعض التعاليم الأخلاقية للعهد الجديد . وسنكرر أن المطروح هنا هو أن الأخلاق المسيحية ، كغيرها من المنظومات الأخلاقية الدينية ، تعرف الأخلاق بمعنى الطاعة ، ومعظم تعاليمها ، مباشرة أو مدورة ، غايتها الحث على الطاعة . إن شغف المسيحية بالانسجام وفق رغبات الآخرين هو الذي يقود إلى تعدد مذاهبها ، هذه المذاهب التي توصف فقط بكونها ضد الحياة . لقد وجدت المسيحية من الضروري ، حفاظاً على ذاتها ، مواجهة مزايا الأخلاق العقلية . وهذه المزايا هي العدو اللدود للتكيف وفق آراء الآخرين ورغباتهم ، أي للدين المسيحي .

بما أن الهدف الأهم للأخلاق المسيحية ، والكلام على الصعيد النفسي ، هو تحقيق عقلية مطيعة ، فهذه الأخلاق ، بقدر ما يتبناها المرء ، بقدر ما تسبب وتسهم في جملة من المشاكل النفسية . إنها تشجع السلبية الفكرية ، تشجع المرء على الخوف من أفكاره وعواطفه من أن يكون آثماً ، وعلى الشعور بالذنب من فكرة الميل إلى تأكيد الذات على صعيد الجنس ، وعلى سيادة الشعور بأن الإنسان أصلاً عاجز وتافه وشرير . وهذه الاتهامات الخطيرة إن ثبتت صحتها إنما هي دعوى أخلاقية هائلة ضد المسيحية .

يمكن كتابة عدة مجلدات عن الأخلاق المسيحية ، وكتب فعلاً مجلدات كثيرة غايتها تحديد مضمون الأخلاق المسيحية . والخلافات كثيرة بين علماء الدين بهذا الخصوص . ومثال ذلك أن مبدأ الخطيئة الأصلية

اعتقاد مسيحي جليل ، ومازال واسع القبول حتى اليوم ، وهو موجود في العهد الجديد تحديداً . لكنه واحد من تعاليم بولس لا المسيح . لذا فبعض رجال اللاهوت الليبراليين يرفضون اعتباره مكوناً أساسياً من مكونات الأخلاق المسيحية لأنهم يقولون إن بولس ، مثله مثل أي مفسر آخر ، قد يخطئ . من جهة أخرى نجد المسيحيين التقليديين يؤكدون أن كل ما في العهد الجديد ، سواء قاله المسيح أو بولس أو أي حوار آخر ، لابد من القبول به باعتباره واحداً من مكونات المسيحية ، بما في ذلك مبدأ الخطيئة الأصلية .

مع أنني أرى موقف رجال الدين الليبراليين الراقين مضحكاً في هذا الموضوع - كما في العديد من المواضيع - لكنني سأجنب هذا الخلاف فيما تبقى من هذا الفصل . فبدل معالجة العهد الجديد ككل ، سأقتصر على نقاش أخلاق المسيح كما وردت في الأناجيل . في الوقت الذي يكون فيه صحيحاً بشكل عام أن بولس شدد على الإثم وعلى فسوق الإنسان أكثر من المسيح ، وفي الوقت الذي من المرجح فيه أن يكون صحيحاً أيضاً أن تعاليم المسيح ليست مليئة بالحب بالقدر السائد بين الناس ، بهذا الوقت حتى إذا اقتصرنا على المسيح وحده فيمكن لنا تأسيس الاتهامات التي اتهمنا بها الأخلاق المسيحية فيما سبق من هذا الفصل .

٣- أخلاق المسيح

من الدارج اليوم امتداح المسيح باعتباره أخلاقياً بارزاً . وحتى الملحدون الذين لا يتفقون مع الأشكال النظرية للمسيحية غالباً ما يعتبرون المسيح مصلحاً خلاقاً في مجال الأخلاق . ولكن ونحن نقيم أخلاقه تواجهنا مشكلات كبيرة في التأكد مما علمه المسيح بنفسه . إذ من الواضح أن المسيحيين الأوائل كانوا يتوقعون عودته وشيكة ، لذا ما كان عندهم أي سبب لكتابة مجريات حياته للأجيال القادمة . ولكن مع مرور الزمن ، وبينما أخذ الغموض يكتنف ذكره، وتبدو عودته وهمماً ، بات ضرورياً كتابة القصص عن حياته للحفاظ على الدين . وقد " وثقت " هذه القصص معجزاته كمحاولة لتمييزه عن باقي الأشخاص الذين ادعى كل منهم أنه " المسيح " ، هذا الادعاء الذي كان شائعاً في تلك الأيام .

وبحسب معظم علماء الإنجيل ، لم تبدأ القصص المكتوبة عن المسيح بالظهور إلا بعد حوالي أربعين عاماً من وفاته . وقد أدخلت هذه القصص في الأناجيل فيما بعد ، وتمت إقامة الصلة بينها وأشبعت بالأساطير ، كقصّة ولادة العذراء . إلا أن صاحب النفوذ كان مسيح الإنجيل ، لا المسيح بلحمه ودمه ، ومسيح الإنجيل هذا الذي يشير إليه الناس على أنه أخلاقي عظيم . لذا فنحن سنقبل وصف العهد الجديد للمسيح بشكل غير نقدي ، وستغاضى عن سؤال إلى أي مدى ، إن كان هناك مدى ، يتطابق مسيح الإنجيل مع المسيح الحقيقي . ستفحص العقائد الرئيسية ليسوع كما كتبت في الأناجيل ، وخصوصاً أناجيل متى ومرقس ولوقا لأنها متشابهة في بنيتها ومضمونها ، ولأنها يشار إليها باعتبارها متشابهة .

وحتى أخذ المعنى الظاهري للأناجيل لا يحل إطلاقاً مشاكل التفسير . فتعاليم المسيح غير متسقة مع بعضها، والكثير منها ، وخصوصاً تلك المسرودة على شكل حكايات ، موغل في الغموض . وعدم الوضوح هذا أدى إلى طيف واسع جداً من الآراء بين علماء الدين المسيحيين حول المعنى الحقيقي لهذه الأمور . ولكن برغم هذه التفسيرات المختلفة ، من الممتع ملاحظة أن رجال اللاهوت المسيحي يصرون على كون يسوع أعظم معلم

أخلاقي في التاريخ . وإذا ما فكرنا بهذا الخلاف الواسع على محتوى تعاليمه ، سيصبح هذا الإجماع على مديحه محط شك إلى أبعد الحدود .

يشعر الكثير من المسيحيين أن المسيح ، بصرف النظر عما قاله ، لا بد أنه أعظم أخلاقي لأنه ، كما يعتقدون ، " ابن الله " (مهما تكن الطريقة التي تنفسر بها هذه العبارة) . قلة قليلة من المسيحيين ترجئ الحكم ، اقرأ الأناجيل وعلى أساس التقييم الموضوعي تستنتج أنه بارز . إنهم باعتبارهم يعتبرون يسوع شخصاً مقدساً ، فهم يسلمون سلفاً بأن كل ما قاله لا بد أن يكون في منتهى الأهمية لأن الاعتقاد بغير ذلك سيشتكك بقداسته ، وهذا يبلغ مرتبة الكفر .

يجب ألا ننسى أن سيف الهرطقة يحوم أبداً ليهدد رأس المسيحيين ، وهذا ينطبق أيضاً على البروتستانت الليبراليين . في الوقت الذي يسلم فيه الليبراليون تماماً بأن الإنجيل فيه العديد من الأخطاء ، وقد يتمادوا ليسلموا بأن المسيح لم يكن إلا مجرد إنسان ، لكنهم لن يعترفوا بأن المبادئ التي دافع عنها المسيح ، ولو بأي مقياس معقول من مقاييس السلوك الإنساني ، يجب الحكم عليها بأنها بغیضة أخلاقياً . فالتخلي عن تعاليم المسيح علناً أو شجبها صراحة ، هذا الحد لا يجزئ أي مسيحي ، أصولياً كان أم ليبرالياً ، على تجاوزه لأن تجاوزه سيعني وضع نفسه خارج المسيحية . هذا الحد هو حد الهرطقة حتى بالنسبة لأكثر الليبراليين ليبرالية.

وكيما يتجنبوا التنصل من تعاليم المسيح ، يواصل اللاهوتيون ما قاموا به على مر القرون : التفسير . النصوص التي لا يحبونها للمسيح يعيدون تفسيرها على ضوء ما يحبون ، أو يرفضونها باعتبارها مدسوسة . أي لا بأس به طالما أنه يسمح لرجل اللاهوت بالقول إنه يتفق وأخلاق المسيح ، وحالما يكف رجل الدين عن التأقلم مع هذه الطريقة ، يكف عن كونه رجل دين ويكف عن إمكانية تسويق نفسه كمسيحي .

ولأن اللاهوت يرغب رجال اللاهوت المسيحيين على القبول بوصايا المسيح الأخلاقية ، لذا نرى عندهم ميلاً شديداً لبث قناعاتهم الأخلاقية في أخلاق المسيح . فهم يجعلون المسيح يقول ما يعتقدون أنه لا بد قاله . يجد عدد لا بأس به من اللاهوتيين المعاصرين فكرة العذاب الأبدي غير مستساغة ، لذا ، لا يمكن طبعاً أن يكون المسيح قد قال بما . وعلى نحو مماثل يفضل بعض اللاهوتيين التقليل من مظاهر المسيحية المتعلقة بالعالم الآخر ، لذا لا يعود المسيح عندهم نبياً مهماً بشكل رئيسي بالعالم الآخر ، بل مصلح اجتماعي مهتم بالحياة الدنيا وبالسعادة عليها . وكما يلاحظ وولتر كاوفمان :

معظم المسيحيين يقسمون الأناجيل بما يتفق ومصالحهم وينحتون منها صوره مثالية على هواهم : فالصورة التي ينحتها بيير فان باسن للمسيح تجعله اشتراكياً ، والتي ينحتها فوسوك تجعله ليبرالياً . وليس مدهشاً أن تصبح صورة أخلاق المسيح عند راينولد نيبور هي نفسها صورة أخلاق راينولد نيبور^(٥) .

والنموذج الشائع لهذا التقسيم اللاهوتي المبين أعلاه نجده في الأخلاق المسيحية لجورجيا هاركنس :

... ثمة مقطع في نهاية حكاية الليرات ، كما يرويها إنجيل لوقا ، غالباً ما يحذف منها . نرى كلمات تقول : أما أعدائي أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قدامي . لماذا نحذفه ؟ لأنه لا يبدو ككلام يسوع . إنه ببساطة لا يبدو ككلام من قال على الصليب " لا تؤاخذهم يا رباه لأنهم لا يعلمون ما يفعلون " . ومع أن دقة سياق النص السابق للوقا لا خلاف عليه مثل النص رقم ٢٣: ٣٤ فنحن مع ذلك نعتقد أن المسيح الحقيقي هو من يتلکم في النص الأخير^(٦) .

في سياق نظرتنا غير المتحاملة على المسيح كما تصوره الأناجيل ، سنفكر باختصار بالأسئلة التالية :

أ- ماذا كان هدف وموضوع ومدى مهمة المسيح المركزية ؟

ب- إلى أي حد كانت وصايا المسيح الأخلاقية فعلية ؟

ت- كيف تتقيم وصايا المسيح الأخلاقية من منظوري الأخلاق والسيكولوجيا ؟

أ- مسيح الأناجيل لا يعتبر نفسه أساساً داعية أخلاق ، ولم يعتبره أحد كذلك طوال معظم تاريخ المسيحية، بل كانت مهمته الأساسية التبشير بقدم مملكة الرب ، وكانت وصيته الأساسية أن على الناس تكريس أنفسهم كلياً للرب إن أرادوا الدخول في ملكوت السماء . " توبوا لأنه قد اقترب ملكوت السموات " هذه الكلمات ، بحسب متى ، هي التي صلبت المسيح . ولاحقاً في إنجيل متى ، " تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك . هذه هي الوصية الأولى والعظمى .

وهكذا فالعالم الآخر وتكريس الذات (أي الطاعة) ولزوم الحب ، هذه الأمور تبرز باعتبارها موضوعات المسيح الأساسية .

تركيز المسيح على الحياة الآخرة يتخلل كل تعاليمه . فنراه يقول لأتباعه " الحق أقول لكم إن من القيام هنا قوماً لا يدقون الموت حتى يروا ملكوت الله قد أتى بقوة " . بما أن الله سرعان ما سيظهر بقدم ملكوت السموات ، فالأمور الدنيوية غير هامة :

" بع كل ما لك ووزع على الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني " (لوقا ١٨ : ٢٢) .

طرح البعض ، وأبرزهم ألبرت شفاتيزر ، أن تعاليم المسيح لا بد من فهمها على أنها " أخلاق مؤقتة " ، أي كمجموعة قواعد أخلاقية لاتباعها مؤقتاً ريثما تقوم مملكة الله ، التي اعتقد المسيح أنها ستقوم أثناء حياة أتباعه . وهذا ما يقوله المؤرخ البارز فريدريك كونيبيير في " أصول المسيحية " :

... يشرّ المسيح بالكثير من تعاليم الإنجيل وهو يعتقد أن الستار سرعان ما

سيسدل على هذه الحياة وأن أمورها ستبید ، وبضربة عصا مقدسة ستنبثق

منها حياة مباركة تتجدد إلى الأبد ، تماماً مثلما تنبثق العنقاء من رمادها وتتجدد

إلى الأبد . رأى المسيح بنفسه بشير دستور مقدس ... سرعان ما ستتدخل القدرة

الإلهية لفرضه . من هنا وصاياه باتباعه ، بهجر الوالدين والزوجة والأطفال والبيت

واتباعه ، وحتى بالتخلي عن قدس الأقداس عند الأقدمين ، عن دفن الابن لأبيه، واتباعه^(٧) .

تفهم لماذا يرفض الكثير من اللاهوتيين وجهة النظر هذه - لأن هذه سيليها أن المسيح كان مخطئاً فيما يخص قرب ملكوت الله - ومع ذلك ثمة دلائل تؤيد وجهة النظر هذه . إذا تركنا جانباً الإشارات الكثيرة في العهد الجديد التي تشير إلى أن حكم الله قريب ، فإن كل وصايا المسيح ، بلا استثناء ، تترافق بوعده الثواب من الله . ينصحهم المسيح بالتواضع لأن " أبىكم الذي يرى في السر سيجزىكم " . وباللطف مع الفقراء والمعاقين " وسيجزىكم عند انبعاث العدل " . وحتى موعظته الأكثر شهرة على الجبل (بصرف النظر عن تضارب نسخ الإنجيل) فنهاها مفعمة بروح الوعد بثواب الله " طوبى للمساكين بالروح ، لأن لهم ملكوت السموات " طوبى لأنقياء القلب لأنهم يعاينون الله " . ومقابل هذا الثواب الإلهي هناك طبعاً التهديد بالعقاب لمن لا يصغي ويطيع . يقول المسيح للحواريين " ومن لا يقبلكم ولا يسمع كلامكم فامضوا من ذلك البيت أو تلك المدينة وانفضوا عنكم غبار أرجلكم . الحق أقول لكم ، ستكون لأرض سدوم وعمورة يوم الدين حالة أكثر احتمالاً مما لتلك المدينة " (متى) .

العنصر البارز الآخر في مهمة المسيح كان فتويته ، فهو لم يأت لينقذ العالم ككل ، بل مجرد جزء صغير منه - اليهود تحديدًا " النخبة " " شعب الله المختار " . وكان يتكلم نيابة عن أولئك الذين اعتقد أنهم " أعطوه ما أعطوه " (راجع مرقس ٤ ، ١٠ - ١٢ ، ١٣ ، ١٢ ، ٢٧ ، يوحنا ٦ ، ٣٧ ، ٤٤ ، ٦٥ ، ١٧ : ٢ ، ٦) . فالمسيح كان يهودياً ، واعتبر نفسه المسيح اليهودي " لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء ، ما جئت لأنقضهم بل لأكملهم " . وقد أوصى المسيح حواريه " لا تمضوا إلى طريق غير اليهود وإلى مدينة للسامريين لا تدخلوا ، بل اذهبوا بالحري إلى خراف بيت إسرائيل الضالة " (متى) وعندما توسلت إليه امرأة كنعانية بطرد شيطان من ابنتها أجاب المسيح " ما أرسلت إلا إلى خراف بني إسرائيل الضالة " وفقط عندما توسلت إليه أكثر بقولها " حتى الكلاب تأكل من الفتات التي تسقط من مائدة سيدها " وأعجب يسوع " بإيمانها " حتى وافق على إشفائها . (متى) .

لا نعلم إن كان رجال اللاهوت يوافقون على أن وصايا المسيح كانت موجهة فقط لليهود خلال " الفترة المؤقتة " ، ولكن لاشك بأن هذه الوصايا كانت تؤكد حصراً على الحياة الآخرة . فيسوع لا يطرح مقاييس للسلوك باعتبارها تؤدي إلى سعادة الإنسان ورغد عيشه على الأرض ، بل يصدر أوامر ، أو قواعد ، معززة بالعقاب الوحشي في النار أو الثواب في الجنة . وأمام الإنسان خيار وحيد يتوقف على مدى طاعته . يقول ريتشارد روبنسون " المسألة واضحة ، إنها مسألة عود وتهديدات " .

ب- فيما يخص الوصايا الأخلاقية للمسيح ، من شائع التضييل أنها من عنده أو لم تكن معروفة قبله . وهذا بعيد كل البعد عن الحقيقة . وهذا ما يلاحظه أحد الكتاب المسيحيين " لا شيء في تعاليم المسيح لا يمكن أن لا نجد في العهد القديم أو في تعاليم الأنبياء " (٨) وبحسب الكاهن السابق والمؤرخ الشهير جوزيف مكابي :
العواطف المنسوبة للمسيح .. كلها موجودة في العهد القديم .. وكانت معروفة

في المدارس اليهودية ولكل الفريسيين قبل المسيح بزمان طويل ، كما كانت معروفة لكل حضارات الأرض ، للمصريين والبابليين والفرس والإغريق والهندوس (٩) .

من الممتع ملاحظة أن المسيح نفسه في كثير من الحالات ، لم يدّع الأصالة التي يعزونها له الآن . فالقول الشهير بالحكم الذهبي مثال على ذلك . فهذا الحكم الذي طرحه كورنوشوس قبل المسيح بخمسمائة عام ، بشّر به هليل ، وهو فريسي عاصر المسيح وأكبر منه سناً . لنلاحظ ما يقوله التلمود اليهودي :

وقال هليل : ما لا تحبه أنت لا تفعله لأخيك الإنسان . هو ذا كل الناموس ، وكل ما تبقى عبارة

عن شرح له (السبت ، ٣١ : ١) .

يقول المسيح في إنجيل متى (٧ : ١٢) " فكل ما تريدون أن يفعله الناس لكم افعلوه أنتم لهم ، لأن هذا هو الناموس والأنبياء " . يعترف يسوع هنا أن هذه الوصية مطروحة في التراث اليهودي ، وبهذا يناقض اللاهوتيين الكثر الذين يفضلون أن يسبغوا عليه شرف هذه الصياغة .

ويمكن رؤية مثال مشابه في إنجيل "متى ستحب لأخيك الإنسان ما تحب لنفسك" . وهذا ما يجب المسيحيون أن ينسبوه أيضاً إلى عبقرية المسيح الأخلاقية . ومن سوء حظهم أننا نتواجه بكلمات مشابهة في اللاويين ١٩ : ١٨ " تحب أخيك كنفسك " .

وفي الحالات التي يبدو فيها المسيح أنه يعيد النظر في الوصايا اليهودية أو يرفضها ، نراه غالباً ما يشوّه محتوى الناموس اليهودي . ومثال ذلك ما يقوله إنجيل متى :

" سمعتم أنه قيل للقدمات لا تقتل ، ومن قتل يستوجب الحكم . أما أنا

فأقول لكم إن كل من يغضب من أخيه يستوجب الحكم ... " (٥ : ٢١ - ٢٢) .

هذا التحريم للغضب لم يكن جديداً على التراث اليهودي ، لأننا نجد هذه القاعدة السلوكية في اللاويين

١٩ : ١٧ " لا تبغض أخاك في قلبك ... " . ويقول المسيح محذراً من الأفكار " الشهوانية "

" سمعتم أنه قيل لا تزن ، أما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر لامرأة

باشتهاء فقد زنى بها في قلبه " (متى الأصحاح الخامس) .

فكرة جديدة ؟ بالكاد ، لأننا نقرأ في سفر الخروج " لا تشته امرأة قريبك " (الأصحاح العشرون) كما

نقرأ في (الأمثال - الأصحاح السادس) " لا تشته جمالها بقلبك ، ولا تجعلها تأسرك بأهدائها لأن المومس قد

تضاجعها برغيف خبز ، أما الزانية فتفتش في حياة الإنسان " . وبحسب التلمود " كل من ينظر على هذا

النحو إلى خنصر امرأة فقد أثم في قلبه " . (يراشوت ٢٤ : ١) . هذه الأمثلة وكثير غيرها تبين أن المسيح لم

ينحرف عن اليهودية التقليدية بالقدر الذي يريد كتيبة الإنجيل أن يحملونها على الاعتقاد .

وكما قلنا أعلاه ، لم يطرح المسيح نفسه مبدعاً أخلاقياً ولا كانت وصاياه الأخلاقية بارزة جلاء أصالتها .

فمسيح الأناجيل يتم تصويره نبياً مقدساً وصانع معجزات ، لا فيلسوفاً . فقد ميز المسيح نفسه عن غيره

لا بمحتوى منظومته الأخلاقية ، بل بمفهومه عن نفسه وعن المهمة المقدسة الموكلة إليه . ومثال ذلك أن متى

يروى أن المسيح بعد موعظته على الجبل " عندما أكمل هذه الأقوال بهتت الجموع من تعليمه - لماذا ؟ - لأنه

كان يعلمهم كمن له سلطان وليس كالكتبة " . (الأصحاح السابع) .

طرح المسيح نفسه شخصاً مقدساً أو شبه مقدس ، وضمن وصاياه بسلطة الله .

نراه يعلن " أنا لا أطلب مشيئتي ، بل مشيئة الذي أرسلني ... الأعمال التي أعطانيها الأب لأبجزها ، هذه الأعمال عينها التي أعملها تشهد لي بأن الأب قد أرسلني " . (إنجيل يوحنا - الأصحاح الخامس) . فالمسيح لم يتهم بالكفر بسبب وصاياه الأخلاقية ، بل بسبب ادعائه بالتمسح ، هذا ما أدى إلى العداء بينه وبين المؤسسة اليهودية الممثلة بالفريسيين .

إذا ما تغاضينا عما قاله المسيح نفسه وفكرنا فقط بما قاله عن الأخلاق تكون النتيجة على الأغلب الوضع الراهن وقتها بلا جديد . وهذه مشكلة بالنسبة للمسيحيين الليبراليين . إذا جردنا المسيح من قداسه - كما يفعل بعض الليبراليين - يصير ، في أفضل الأحوال ، واعظاً عادياً له معتقدات خاطئة عن كل شيء عملياً ، بما فيه عن نفسه ، وفي أسوأ الأحوال يصير مخادعاً مدعيًا .

لاشك بأن الملاحظة الأخيرة ستبدو قاسية للعديد من الناس . ألسنت مفرطاً في نقد المسيح الذي علش ، في المال الأخير ، في سياق تاريخي محدد ؟ قد يكون أنه كان يحاول مساعدة وإراحة المضطهدين . وبرغم إشارات الإنجيل إلى الهلاك الأبدي ، فقد يكون المسيح شخصاً لطيفاً ومتعاطفاً . وكان بكل تأكيد مخلصاً لمعتقداته وشجاعاً بارتضائه الموت مقابل قناعاته . وقد يكون من غير العدل إطلاق حكم مرم عليه على أساس معلومات متفرقة تقدمها الأناجيل .

قد تنطبق بعض هذه الأمور على المسيح التاريخي ، وقد لا تنطبق - من الصعب اليقين - ولكن لا علاقة لهذه الأشياء بموضوع النقاش . فنحن نقيم المسيح الإنجيلي لا التاريخي ، ووصايا هذا المسيح المندمج بالتشهاد بصيرير الأسنان والعذاب الأبدي الذي فيه الكثير من الصلافة والقسوة . وسنناقش هذه الوصايا بمزيد من التفصيل .

ج- في المناسبات القليلة التي ينتقد فيها فيلسوف بحدة أخلاق المسيح - كما هي الحال في " قيم ملحد " لريتشارد روبنسون - يميل الكثير من اللاهوتيين إلى تجاهل هذا النقد باعتباره سطحيًا وغير ودي . هؤلاء اللاهوتيين ، وهم عموماً ليبراليين بروتستانت ، يرون أن علينا أن نفهم المسيح كإنسان ، أي له زلاته ، لذا من غير العدل إخضاع تعاليمه للدراسة الفلسفية الصارمة وخصوصاً أنه ليس فيلسوفاً .

هذا الجواب من المسيحي ، أو من أي شخص آخر ، عبارة عن تنازل وليس رداً . إن لم تقبل بالمسيح كشخص فوق طبيعي فماذا عنده ليعطينا ؟ لماذا على الإنسان أن يزرع نفسه بقراءة العهد الجديد ، اللهم إلا لأهميته التاريخية ؟ نعرف كيف كانت قيمة المسيح تقليدياً كإله ، ولكن ما هي قيمته كإنسان ؟ هل يستحق ، كمعلم أخلاقي ، بادي هذا الاحترام الشديد الذي يحترمه إياه حتى غير المؤمنين ؟ لا خلاف على أثر المسيح تاريخياً ، ولكن هل يستحق هذه الشهرة ؟ جوابي على هذا السؤال الأخير - الذي يدل على إجاباتي على الأسئلة السابقة - هو لا قاطعة .

إذا تأملنا وصايا المسيح في ذاتها ، نراها أحياناً ممتعة وأحياناً شاعرية وأحياناً مفعمة بالحب وأحياناً مشوشة وأحياناً مؤذية وأحياناً ضارة نفسياً على نحو مدمر . ولا وصية من هذه الوصايا عميقة فعلاً . ولولا أثرها التاريخي الهائل لما استحققت معظمها من الفيلسوف نظرة عابرة .

لتقييم المغزى الأخلاقي ليسوع من المفيد مقارنته بفلاسفة الإغريق القدامى الذين سبقوه بمئات السنين . والفرق بينه وبينهم ساطع حتى أن قلة قليلة من العلماء تضعه في مصاف عمالقة الفكر أمثال أفلاطون وسقراط . وسواء وافقنا هؤلاء العلماء على رأيهم أم لا ، إلا أنهم على الأقل عندهم ما يطرحونه دفاعاً عن ادعائهم . أما المسيح بالمقابل فهو يعلن إعلانات يدعمها بالتهديد بالقوة .

لا أهداف هنا إلى "دحض" الوصايا الأخلاقية للمسيح ببيان أنها غير عميقة أخلاقياً . ولكن بما أن المسيح لا يدافع عن تعاليمه بالنقاش فهي إذن ، على الصعيد الفلسفي ، تأكيدات اعتباطية ليس إلا . وبما أنه لا يمكن لأحد أن يناقش مقولات اعتباطية ، لذا فأمامه إما القبول بها على أساس الإيمان أو تجاهلها . يختار المسيحيون الخيار الأول أما أنا فأختار الثاني . فوصايا المسيح ببساطة لا تستحق دحضاً جدياً شاملاً . وهدني الوحيد من هذا النقاش معاناة آثار تعاليم المسيح الرئيسية ومضمونها الشامل دون أن أضفي عليها من موقفي النقيض احتراماً لا تستحقه .

كما أشرنا سابقاً ، فالوصية الأهم للمسيح الإنجيلي هي ما يجب أن يسميها رجال اللاهوت المعاصرون تكريس الذات كلياً لله أو الارتباط به . وهاتان الكلمتان " التكريس والارتباط " هما تعبير ملطف لمعناهما الفعلي " الطاعة وتكليف الذات بحسب الآخرين " . فعندما يقول المسيح " آمن " يصير معناها عند كل رجال اللاهوت " أطع " . وعندما يمجّد المسيح ذوي " الإيمان " العظمين إنما يمجّد الذين يطيعون ، دونما تساؤل ، أي أمر يعتقدون بأنه من الله .

وعندما يتطلب الأمر تكليف الذات بحسب الآخرين ، كما هي الحال في المسيحية ، فماذا تكون النتيجة ؟ حتماً سيرز أول ما يبرز التضحية بالحقيقة . فالمرء إما أن يلتزم بالحقيقة أو برغبات الآخرين ، لا بالاثنتين معاً ، لأن السعي وراء الحقيقة يتطلب عقلاً منفتحاً ، يتطلب الحرية الأخلاقية ليسائل الدلائل ويتفحصها ، ليفكر بوجهات النظر المعارضة له ولينتقد ويقبل كحقيقة ما يتبين له أن حقيقة سواء انسحمت نتائجه مع أي عقيدة أم لا .

وهكذا فالتعليم الأبرز للمسيح - المطالبة بتكليف الذات وفق الغير - يؤكد في المسيحية التعليم البارز والمدمر بشكل وحشي : إن بعض المعتقدات خارج نطاق النقد وإن وضعها موضع التساؤل إثم ، أو خاطئ أخلاقياً . فالمسيحية بوضعها قيماً أخلاقياً على ما تسمح للمرء بالاعتقاد به إنما تنصب من نفسها عدواً للحقيقة ، وللمملكة التي يصل بها الإنسان إلى الحقيقة ، للعقل .

ومهما تكن النقاط الجزئية التي قد تطرح دفاعاً عن المسيحية ، لكنها لا يمكن أن تعدّل المذهب المخيف بكون المرء مرغماً أخلاقياً على قبول المعتقدات الدينية كحقائق في الوقت الذي لا يمكن فهمها أو تبيان حقيقتها . وما يجب أن لا يغيب عن البال أن هذا التعليم ليس عارضاً في المسيحية أو طارئاً عليها ، بل كان في صلب مهمة المسيح ولعب دوراً مهماً طوال تاريخ المسيحية . فهذا التعليم هو ما " برر " ذبح المنشقين والمهرطقة باسم الأخلاق ، ونتيجته الفلسفية يمكن تسميتها ارتكاس ، والأدق ضلال ، الأخلاق .

حتى يكون المرء أخلاقياً ، بحسب المسيح ، يجب أن يقيد عقله ، يجب أن يجبر نفسه على الاعتقاد بما لا يمكنه فهمه . عليه ، باسم الأخلاق ، أن يسحق كل الشكوك التي تجول بخاطره . عليه اعتبار الابتعاد عن وضع معتقداته الدينية على محك النقد نقطة امتياز عنده . كلما قلّ النقد كلما زاد الإيمان ، لذا نرى المسيح يعلن بأن الإيمان معلّم الفضيلة . وفعلاً " إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السموات " (متى - الأصحاح ١٨) . فالأطفال ، في التحليل النهائي ، سيصدقون أي شيء .

الأثر السيكولوجي لهذا التعليم مدمر . فالطلاق بين الأخلاق والحقيقة إنما يعني انقلاب العقل ضد نفسه . فالعقل ، باعتباره الملكة التي يفهم بها الإنسان الحقيقة ويسيطر على الطبيعة ، هو الشرط الأساسي لاحترام الذات . بقدر ما يعتقد المرء أن عقله قد يكون عدوا له ، أنه قد يقوده إلى " الشرور " وإلى طرح الأسئلة والنقد ، بقدر ما يستشعر الحاجة إلى السلبية الفكرية ، إلى تخريب عقله قصدا باسم الفضيلة . يصير العقل رذيلة ، شيئا نخشاه ، ليجد المرء أن عدوه اللدود هو قدرته على التفكير وعلى مساءلة الأمور . قد لا يتخيل المرء طريقة أنجع لغرس الصراع الدائم في ضمير الإنسان ، لتولد بهذا جملة من الأعراض العصبية .

وتعليم هام آخر للمسيح ، وثيق الارتباط بسابقه ، هو أن بعض المشاعر والرغبات يجد ذاتها آثمة . فمجرد الشعور أو الرغبة بشيء يجلب للإنسان سخط الإله ، سواء ترجم هذا الشعور إلى فعل أم لا : " كل من يغضب من أخيه معرض للحساب " ، " كل من ينظر إلى امرأة باشتهاء فقد زنى بها في قلبه " .

هذه الفكرة ، كما رأينا ، لم يكن المسيح ميدعها ، بل شددت عليها المسيحية شديد التشديد . وحتى اليوم يتم تحذير المسيحيين " للتكفير " عن العواطف الشريرة التي غالبا ما تكون مشاعر في مجال الرغبة الجنسية .

على الصعيد الأخلاقي ، هذا التعليم مدان لأنه يمحو الخط الفاصل بين النية والفعل . وعلى الصعيد النفسي ، فهو بمثابة جريمة القتل لأنه وصفة أو مطالبة بقمع العواطف لسد الطريق قصدا على إدراك المرء لحالته العاطفية الداخلية . فالصحة النفسية تتشكل ، إلى حد بعيد ، من تواصل المرء مع مشاعره . واعتقاد المرء بأن الأخلاق تحظر عليه ممارسة بعض المشاعر ، هذا الاعتقاد بمثابة إعلان المرء الحرب على عواطفه . فالسليم نفسيا ، بالطبع ، لا يتصرف بلا تفكير على أساس مشاعره ، ولكن من الضروري لإدراك الذات أن يكون قادرا على اختبار حقيقة هذه المشاعر .

هذا الموقف العام تجاه العواطف يتخلل كل مذهب المسيح . يخبرنا الإنجيل أن وصيته الثانية بوجوب أن " نحب " لأحبنا ما نحب لأنفسنا . بمعزل عن محتوى هذا الحكم ، الذي يصعب أن يكون ذا معنى ، فإن كل فكرة أمر المشاعر الباطنة والظاهرة مضحكة . فالحب استجابة عاطفية لقيم ، فكيف سنفرض عاطفة الحب على أنفسنا ما لم نجد القيم الضرورية التي نحبها في العديد من الناس ؟ فاليسوع لا يتكلم . إنه بكل بساطة يهدد بلعنة أولئك الذين لا يطيعون .

يحذرننا يسوع لنتنبه ونكون خائفين وذليين . وحتى لو تغاضينا عن حقيقة أن الخنوع وما شابه من سمات سلبية نقيض تأكيد الذات واحترامها ، فلا بد أن نتعجب من كيفية قيام الوعد بالثواب أو التهديد بالقوة بإمكانية إحداث تغيير هام في الطبيعة الداخلية للإنسان . ثمة إمكانية واحدة وحيدة : إن نجح التهديد بالقوة ، التهديد بالعذاب الأبدي ، بتحطيم روح الإنسان ، أي إن جرده من قوته العاطفية واستقلاله الفكري ، يصبح فعلا خائفا وذليلا . وقد يكون هذا ما كان يهدف إليه يسوع .

أفضل ما يمكن قوله عن الطريقة التي يقارب بها يسوع العواطف الإنسانية أنها ساذجة سيكولوجيا . وأساء ما يمكن أن يقال إن الناس عندما تحاول أن تمارس ما يعظ به فحكماء سيجلبون لأنفسهم مقدارا كبيرا من التعاسة النفسية . يقول ناثانيل براندن :

مثل هذه الرغبات والعواطف ليست طوعية ، إنما ليست خاضعة للسيطرة الإرادية الفورية المباشرة ، إنما نتيجة آلية لاندماج مكونات اللاشعور ... يستحيل حساب حجم الكارثة ، كارثة تحطم الحياة الإنسانية ، التي يولدها الاعتقاد بأن الرغبات والعواطف في باطن الإنسان وظاهره يمكن أمرها بالإرادة . أقول لأولئك الذين يقبلون بصحة أقوال المسيح ، ومضمونها الأشمل عن العواطف غير المرغوبة أو " اللاأخلاقية " عموما ، من الواضح أن تعاليمه أمر بممارسة القمع . هذا هو أثرها ، سواء كان القصد منها ذلك أم لا^(١٠) .

وللمسيح تعليم هام سلمي ، غير مقاوم للشر " أحبوا أعداءكم ، أحسنوا إلى مبغضكم ،
باركوا لاعينكم ، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم " . (لوقا - الإصحاح السادس) .
لا تقاوموا الشرير . بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر
أيضا . ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له العباءة أيضا
ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين . (متى - الإصحاح الخامس)

استجابتي الأولى لهذه الوصايا هي : لماذا ؟ لأي سبب يتعين على المرء تقديم نفسه كأضحية بهذه الطريقة ؟
هذه الأسئلة لا يمكن أن نسألها للمسيح لأنه غير معني بالمناقشات العقلية ، بل فقط بالطاعة . وفعلا ، عندما
ننظر إليها بهذا السياق يبدأ معنى هذه الأوامر يتبلور . يقول المسيح علينا ألا نحكم على الآخرين ، وهذا شكل
آخر من أشكال تجميد الملكات النقدية عند الإنسان ، علينا تحمل عدم الإنصاف ، علينا الامتناع عن إصدار
أحكام القيمة على الآخرين . مثل هذه الوصايا تتطلب طمس القدرة على تمييز الخير من الشر ، تتطلب شكلا
من السلبية الأخلاقية والفكرية التي تولد عقلية الطاعة . فالعاجز عن إصدار أحكام قيمة مستقلة هو الأقل
انتقادا لدى تلقيه الأوامر ، ومن غير المرجح أن يقوم بتقييم القيمة الأخلاقية للإنسان ، لإله الصغير المفترض ،
الصادرة عنه الأوامر .

باختصار ، لاشيء فاضل في الفضائل التي يوصي بها المسيح ، الشيء الوحيد القريب من الشعور الملموس
بالأخلاق هو القاعدة الذهبية* لأنه اقتراب من أخلاق العدل . وحتى هذا نراه يصدر على هيئة أمر ، وعموما
فالمسيح يأمرنا بالإيمان بالله وبه كرسول من عنده ، مما يعني التضحية بالعقل ، وذكرونا بأن الله سيجزي
المطيعين ويعاقب العصاة . ويخبرنا أن الله يراقبنا في كل لحظة ، وأنه يعرف بالكامل كل ما في دخيلتنا من
أفكار ومشاعر هذه الفكرة ، فكرة المتلصص دائم الحضور ، لن تخلق شيئا إلا مستوى عاليا من التوتر والقلق ،
هذا إذا تركنا الشعور بالذنب .

من الممتع أن يتساءل المرء السؤال التالي عن كل وصية منسوبة إلى المسيح في العهد الجديد : ماذا عند هذه
الوصية لتعطيه لشخص مفعم بالثقة والفاعلية والسعادة ؟ في الغالبية العظمى من الحالات سيكون الجواب
لا شيء ، لا شيء قط . أو كما يقول المسيح نفسه " لا يحتاج الأصحاء طبيا ، بل المرضى . لم آت لأدعو
أبرارا إلى التوبة بل خطاة " (مرقس - الإصحاح الثاني) .

وحتى يتناسب المرء ومهمة المسيح عليه أن يتصور نفسه أساسا " آثما " أمام الله ، شريرا ولا قيمة له ، وحتى
يتم هذا لابد من التخلي تحديدا عن صفات الثقة والفاعلية والسعادة . " الويل لكم أيها الضاحكون الآن ،
لأنكم ستحزنون وتبكون " . (لوقا - الإصحاح السادس) . " لأن كل من يرفع نفسه يتضع وكل من يضع
نفسه يرتفع " (لوقا - الإصحاح الرابع عشر) .

ماذا يتبقى بعد التخلي عن الصفات الضرورية للعيش الجميل ؟ لا شيء ، إلا إنسان بلا عقل وبلا عاطفة
وبلا احترام للذات . أي يتبقى إنسان يجد أي شيء أجدر منه بالعيش على الأرض . مثل هذا الإنسان قد يدعي
أن المسيحية أعطته الأمل بالسعادة بعد الحياة ، ولكن ما أعطته له الآن حقا هو مبررا مدروسا ، مزرعشا براية
الأخلاق لمواصلة مساره المتعثر الأعمى على الحياة في الأرض .

فالبؤس الإنساني مشهد حزين ، لكنه أكثر حزنا عندما يتقنع بقناع الأخلاق الصالحة .

* معاملة المرء للناس كما يحب أن يعاملوه - م .